síntesis

F I L O S O F Í A

LA FILOSOFÍA HELENÍSTICA

Carlos García Gual
María Jesús Ímaz







Carlos García Gual es Catedrático de Filosofía Griega en la Universidad Complutense de Madrid y autor de varios libros como *Los Siete Sabios*, *Epicuro*, *Introducción a la mitología Griega* y *La Secta del Perro*.

María Jesús Ímaz es Licenciada en Filosofía y Letras por la Universidad Complutense de Madrid, autora de diversos ensayos y Profesora de Filosofía.

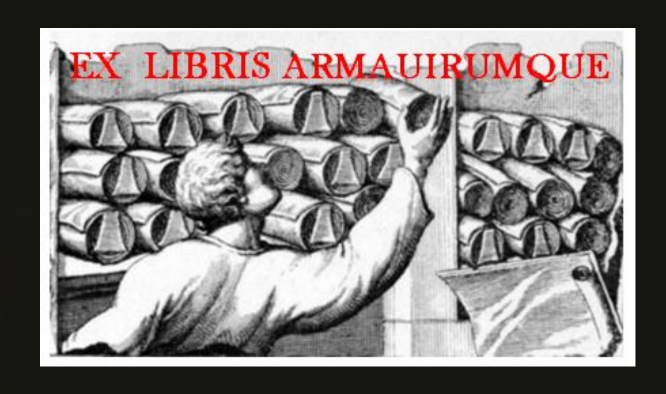
síntesis

Frente a la crisis política e histórica de la época helenística, el filosofar se presenta como un recurso para lograr una vida feliz y serena, en un mundo inseguro y amenazado por los reveses del azar.

En este contexto epicúreos, estoicos, cínicos y escépticos coinciden en que el filósofo no puede cambiar el mundo pero trata de encontrar en su interior la fortaleza de ánimo que le permita asegurar su dicha.

El materialismo, el atomismo, el cosmopolitismo o la filantropía son algunos trazos modernos que encontramos en estos pensadores postaristotélicos en los que pervive el anhelo presocrático de conquistar mediante la razón la existencia más auténtica ■







LA FILOSOFÍA HELENÍSTICA

Éticas y sistemas

Consulte nuestra página web: www.sintesis.com
En ella encontrará el catálogo completo y comentado

proyecto editorial



FILOSOFÍA

[hermeneia]

◆

directores

Manuel Maceiras Fafián
Juan Manuel Navarro Cordón
Ramón Rodríguez García

LA FILOSOFÍA HELENÍSTICA

Éticas y sistemas

Carlos García Gual
María Jesús Ímaz



Esta obra ha sido publicada con una subvención
de la Dirección General del Libro, Archivos y Bibliotecas
del Ministerio de Cultura, para su préstamo público en
Bibliotecas Públicas, de acuerdo con lo previsto en el artículo 37.2
de la Ley de Propiedad Intelectual.



© Carlos García Gual y María Jesús Ímaz

© EDITORIAL SÍNTESIS, S. A.
Vallehermoso 34
28015 Madrid
Tel 91 593 20 98
http://www.sintesis.com

ISBN: 978-84-975653-0-1
Depósito Legal: M. 51.203-2007

Impreso en España - Printed in Spain

Reservados todos los derechos. Está prohibido, bajo las sanciones penales y el resarcimiento civil previstos en las leyes, reproducir, registrar o transmitir esta publicación, íntegra o parcialmente, por cualquier sistema de recuperación y por cualquier medio, sea mecánico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o por cualquier otro, sin la autorización previa por escrito de Editorial Síntesis, S. A.

Índice

Prólogo

La primera edición de este libro acerca de la filosofía helenística apareció hace más de veinte años. Tras releer ahora sus páginas, nos ha parecido que valía la pena publicarlo otra vez tal como lo presentamos entonces, porque sigue conservando –pensamos– su utilidad como una sucinta introducción de conjunto a este amplio período de la tradición filosófica antigua. Quisimos entonces escribir un texto claro y comprensivo, tanto en su aspecto didáctico como en su atención a los textos filosóficos esenciales y sus contextos históricos. No pretendíamos, por tanto, manejar una erudición exhaustiva, pues no era oportuno tratándose de un breve libro de ese carácter sobre una época con numerosas figuras y tantas y diversas escuelas, ni tampoco había lugar para detenernos en una discusión pormenorizada de motivos y autores. Pensamos en que el enfoque de conjunto fuera preciso y en que pudiera leerse bien, así como en no dejar en sombra las características y aportaciones más importantes de esas corrientes filosóficas. Justamente por eso nos sigue pareciendo, a grandes rasgos, una aproximación actual al pensamiento helenístico, tan sugestivo para nosotros.

Quisimos subrayar no de modo muy explícito, pero sí a través de sus análisis puntuales, cómo la época helenística resultaba estar en algunos aspectos más cerca de la modernidad que de la época clásica. Arruinado el marco acogedor y protector de la anti-

gua *polis*, entonces los filósofos escriben y predican para todo el mundo, con nuevos horizontes cosmopolitas. E insistimos en que los diversos maestros de sabiduría, esos pensadores posclásicos, herederos de Platón y Aristóteles, responden con sus teorías y actitudes a los retos de unos tiempos de crisis y desconcierto, y para ello tratan de construirse unas filosofías blindadas por su afán sistemático y orientadas a su utilidad inmediata para una vida feliz, es decir, como sendas de salvación en medio de una sociedad en la que el filósofo ya no puede confiar. El sabio es ahora un individuo que, desligado de la comunidad política, traza su camino de perfección en un mundo que percibe como ajeno, insensato, hostil, y de turbias e inestables fronteras. La huida hacia lo utópico o hacia el retiro sereno, en pos de la dicha y del apaciguado apartamiento del tumulto cívico, se agudiza ejemplarmente.

A propósito del interés que tiene para nuestra época esta crepuscular etapa de la filosofía griega no vamos ahora a insistir en argumentos que serían seguramente bastante tópicos. Ninguno de los pensadores más notables de este período alcanza la importancia que para la tradición cultural posterior han tenido figuras como la de Sócrates, Platón o Aristóteles, pero no cabe duda de la imponente talla intelectual de filósofos como Epicuro o Zenón, aunque hayamos perdido casi toda su obra, o la mayor parte de ella. (Y esa pérdida no deja de ser, cuando uno la analiza, un trazo muy significativo de la derivación posterior de la cultura filosófica.) De algún modo, sin embargo, puede decirse que esas filosofías helenísticas suponen la madurez de la filosofía antigua. Aunque sean menos creadoras de ideas y sugerencias en todos los órdenes, son más críticas y de algún modo asumen, con talante crítico y un tanto escéptico, las ideas de la tradición anterior. Ser epicúreo o estoico, escéptico o cínico, resulta más fácil, y acaso más frecuente hoy, que ser platónico o aristotélico; al menos serlo en una cierta medida, en un universo muy desencantado y tristemente globalizado.

La perspectiva de conjunto sobre los grandes filósofos helenísticos no ha variado notablemente en estos veinte años. Ciertamente, se podría aumentar la bibliografía selecta ofrecida al

final del volumen con algunas decenas de títulos. No vamos a hacerlo ahora, pero, a modo de unos pocos ejemplos y como lecturas recomendadas, podemos recordar algunos libros que nos parecen de gran interés. Comencemos por una visión de conjunto, con una cuidada y rica antología de textos: la de A. Long y D. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, 2 vols. Cambridge, 1987 (traducción francesa, Flammario, 2001). Sobre los cínicos se ha escrito mucho últimamente: después del breve libro de C. García Gual, *La secta del perro* (Alianza, 1987) se ha traducido al español el amplio volumen colectivo dirigido por R. Bracht-Branham y M. O. Goulet-Cazé, *Los cínicos* (Seix-Barral, 2000). Sobre los epicúreos hay numerosos estudios, y entre lo más destacado, en nuestra opinión, están las copiosas traducciones castellanas recientes de Lucrecio y la edición de los fragmentos de Diógenes de Enoanda de M. F. Smith. (*The Epicurean Inscription. Diogenes de Oenoanda.* Nápoles 1993). Sobre el estoicismo y sus figuras más notables, como Séneca y Marco Aurelio, hay muchos interesantes estudios; aquí podríamos destacar la traducción reciente de los *Fragmentos* de Crisipo (por F.-J.-Campos y M. Nava, Gredos, 2006). Sobre los escépticos, en conjunto, está muy bien el volumen colectivo dirigido por A. J. Voelke, *Le Scepticisme antique,* Lausanne –Neuchatel, 1990; pero hay muchos otros estudios de estos últimos años. Tanto los escépticos como los cínicos parecen estar un tanto de moda, así como sus influencias en la tradición moderna.

En fin, para concluir citando un par de libros de amplio horizonte, por encima de las escuelas, nos gustaría mencionar dos muy distintos: el de Martha Nussbaum: *La terapia del deseo* (traducción española, Paidós, 2003), muy importante para precisar conceptos de la ética helenística, y el de Pierre Hadot: *Qu'est ce que la philosophie antique?* (Gallimard, 1995; y que también tenemos en una buena traducción: *¿Qué es la Filosofía antigua?* FCE, 2000). Hadot nos recuerda de nuevo con intensa claridad que la filosofía no fue sólo disciplina escolar, sino también un arte de vivir, una ascética para la felicidad en tiempos revueltos, algo que cobra un especial interés cuando tratamos de los filósofos antiguos, y muy especialmente de los pensadores helenísticos. Bueno, no sólo entonces.

En fin, nos alegra pensar que este pequeño volumen de afán didáctico, pero escrito con cierto fervor hacia sus temas, vuelve a editarse con el fin de recordar la modernidad de la última etapa de la filosofía antigua y, a la vez, para rememorar las figuras de algunos claros maestros del pensamiento antiguo.

Cuadro cronológico comparado

FILOSOFÍA	HECHOS POLÍTICOS Y CULTURALES
Siglo IV a. C.	
347 Muerte de Platón. Le sucede al frente de la Academia Espeusipo.	
343 Aristóteles preceptor de Alejandro Magno.	
	338 Batalla de Queronea.
	336 Alejandro Magno sucede a Filipo de Macedonia.
	323 Muerte de Alejandro Magno. Siguen guerras entre sus sucesores, de las que surgirán los nuevos reinos helenísticos.
	323 Muerte de Demóstenes.
322 Muerte de Aristóteles. Le sucede Teofrasto en la dirección del Liceo.	
307 Epicuro funda el Jardín en Atenas.	
300 Zenón funda la Estoa.	

FILOSOFÍA	HECHOS POLÍTICOS Y CULTURALES
Siglo III a. C.	
	287 Nacimiento de Arquímedes. Florece la cultura en Alejandría y Pérgamo. También la ciencia.
271 Muere Epicuro.	
270 Muere Pirrón.	
264 Muerte de Zenón. Le sucede Cleantes al frente de la Estoa.	
232 Muere Cleantes y le sucede Crisipo.	
	212. Muere Arquímedes.
206 Muere Crisipo.	
	205. Filipo V de Macedonia lucha contra los romanos y es derrotado.
Siglo II a. C.	
185 Nace Panecio de Rodas, figura representativa de la Estoa Media.	
155 Carnéades en la embajada a Roma. Los tres filósofos atenienses, el peripatético Critolao, el estoico Diógenes de Babilonia y Carnéades, de la Academia son expulsados de Roma.	
	148 Segunda y tercera guerras entre Macedonia y Roma. Macedonia, provincia romana.
	146 Destrucción de Corinto. Esplendor político de la República Romana.
	129 Muere Escipión Emiliano.
109 Muere Panecio de Rodas.	

	FILOSOFÍA		HECHOS POLÍTICOS Y CULTURALES
	Profundo sincretismo entre las escuelas del momento.		
135	Nace Posidonio de Apamea.		
106	Nace Cicerón, que compone sus obras filosóficas entre los años 55 y 45; muere en el año 43.		
	Andrónico de Rodas publica en Roma los tratados de Aristóteles.		
		100	Nacimiento de César.
Siglo I a. C.			
51	Muere Posidonio de Apamea.		
		48	César vence en Farsalia.
		44	Asesinato de César.
			Edad de Oro de las letras romanas (Cicerón, Salustio, Lucrecio, Tito, Virgilio, Horacio, Ovidio, etc.).
		27	Comienzo de las Dinastías Claudias.
4	Nace Séneca.		
Siglo I d. C.			
		1	Aparición del cristianismo.
		14	Dinastías Claudias: de Augusto, 27 a. C., muerto en 14 d. C., a Nerón.
		14-37	Tiberio.
		37-41	Calígula.
45	Muere Filón de Alejandría.	41-54	Claudio.
65	Muere Séneca.	54-68	Nerón.
		78	Erupción del Vesubio.
		79-192	Esplendor del Imperio, con los Flavios y Antoninos.

FILOSOFÍA	HECHOS POLÍTICOS Y CULTURALES
Siglo II d. C.	
50-125 Epícteto.	
46-120 Plutarco.	
	161-180 Marco Aurelio.
180 Muerte de Marco Aurelio. Celso escribe contra los cristianos.	180-192 Cómodo.
	193-235 Dinastía de los Severos.
	193 Septimio Severo.
Siglo III d. C.	
185-253 Orígenes.	
230-270 Plotino.	Decadencia del Imperio. Se suceden rápidamente emperadores oscuros.
233-304 Porfirio.	
	287-305 Diocleciano.
	313 Edicto de Milán, de Constantino.

1
La época helenística

1.1. La época helenística: amplios horizontes y crisis

> Después de la muerte de Alejandro, los destinos de los Estados no constituyen ya el interés esencial, sino que el interés de los individuos es el que ocupa el primer término, y en él el sujeto encuentra su bien y su mal. Esta individualidad singularizada sólo podía brotar en Grecia; pero el mundo griego no pudo resistirla. El profundo espíritu de Platón lo comprendió bien y por eso quiso excluir de su República la libre subjetividad. Pero esta personalidad consciente de sí misma contiene el germen y principio de la libertad superior, principio que debía aparecer en la Historia universal (G. W. Hegel: *Lecciones sobre la filosofía de la Historia universal,* trad. esp., vol. I, p. 493).

Tan sólo a partir de la obra historiográfica de J. G. Droysen, es decir, desde hace apenas un siglo y medio, se viene considerando la época helenística como un período de significación cultural propia y unitaria. Fue Droysen quien introdujo el término "helenismo" en la acepción precisa que tiene al referirnos a esta época[1]. Recordemos que todavía para Hegel ése es un período de transición hacia el mundo romano, que se define simplemente con el apartado de "la decadencia de Grecia"[2]. Los historiadores suelen enmarcarlo entre dos fechas: la del año

323 a. C., en que muere Alejandro Magno, a sus treinta y dos años, en Babilonia, y la del 30 a. C. cuando, tras la derrota de Marco Antonio y Cleopatra en Accio, Octavio incorpora al Imperio como provincia Egipto, el último reino helenístico sometido a Roma. Aquí, sin embargo, nos interesa poco esta segunda fecha, ya que por razones culturales el helenismo se prolonga mucho más allá, porque Roma, conquistadora del ámbito geográfico mediterráneo y del Próximo Oriente es, en cierto modo, una prolongación del helenismo, en el aspecto cultural. Sobre eso volveremos más adelante.

Lo que caracteriza al helenismo es la enorme expansión de lo griego como elemento civilizador. Las conquistas de Alejandro, que llegó hasta el Indo por Oriente, y que sometió también Siria y Egipto, significaron la desaparición del imperio persa y la formación de nuevas unidades políticas de amplios dominios, que se consolidaron como monarquías bajo las dinastías de los sucesores: los Diádocos. Así se instauró en Egipto la dinastía de los Ptolomeos; en Siria y la zona del Éufrates imperaron los Seléucidas; los Atálidas dominaron Pérgamo y Asia Menor, mientras que en Macedonia y en Grecia se establecieron al fin los descendientes de Antígono. El imperio universal que acaso había soñado Alejandro no se llevó a cabo, ya que sus sucesores cuartearon la herencia por la fuerza de sus ejércitos, y así batallaron largo tiempo hasta que un equilibrio político quedó aceptado por todos.

Suelen admitirse, dentro de esta etapa de casi trescientos años, varios períodos: el primero, desde el 323 hasta el 280 a. C., es el correspondiente a la desintegración del imperio conquistado por Alejandro y la fijación territorial de las nuevas monarquías; el segundo, de 280 a 168 a. C., corresponde al apogeo de la civilización helenística, cuando varios reinos compiten en esplendor cultural, y concluye con la sombría amenaza del poder conquistador de Roma, que se extiende a todo el Mediterráneo; la tercera etapa, del 160 al ya mencionado año 30, es de empobrecimiento, con un progresivo declinar y un sometimiento cada vez mayor a Roma, mientras que las influencias de Oriente se insinúan en lo cultural[3].

Por otro lado, podemos recordar, con unas cuantas fechas, las repetidas derrotas de los macedonios y los griegos en los enfren-

tamientos bélicos al poder romano: en 197 el rey Filipo V de Macedonia es vencido por el cónsul T. Q. Flaminio en Cinoscéfalas, y su hijo Perseo lo será, otra vez, ante P. Emilio en Pidna, en 168. Veinte años después, Macedonia, junto con Iliria y el Epiro, es declarada provincia romana. Y en 146 L. Mummio arrasa y saquea, en un gesto ejemplar, la próspera ciudad comercial de Corinto. Toda Grecia queda sometida a la autoridad del gobernador romano de Macedonia desde 143. Estos datos históricos tienen cabida aquí sólo para recordar el lamentable destino político de Grecia en esta época.

Pero lo fundamental, en nuestra perspectiva sobre el helenismo, es la enorme expansión cultural de lo griego, que se difunde por todo un ámbito geográfico nuevo, desde Egipto a la India.

1.2. El concepto de helenismo. Su expansión

Los términos "helenismo" y "helenístico" son derivados del verbo *hellenízein,* que significa "hablar griego" o "actuar como griego". Fue la lengua la portadora de las ideas y los modos civilizadores de Grecia, que se diseminaron por toda la amplia zona atravesada por las tropas de Alejandro. Fundador de ciudades, el conquistador macedonio fue verdaderamente revolucionario al procurar la fusión de lo griego y lo bárbaro en una unidad civilizadora superior. Trató de superar las habituales barreras de raza y de tradiciones locales para hermanar a todas las gentes en una comunidad superior, con los ideales de la *paideía* helénica. La lengua común, *koinè diálektos,* como especie de *lingua franca,* sirvió a la expansión del espíritu griego con su arte, su religión, su literatura, su filosofía y su ciencia, es decir, como un modo de comprender el mundo. La helenización obtuvo un éxito arrollador: a través de las ciudades recién fundadas, como la magnífica Alejandría, en Egipto, y de la población griega, que se mezcló pronto con las capas superiores de la indígena en todo Oriente, la cultura griega se expandió por la *ecúmene,* un escenario abierto y mundial. Fusión de pueblos y también de culturas. Aunque lo griego fuera el elemento dominante, no hay que olvidar que la aceptación de rasgos nuevos es característica de este período de síntesis.

> El elemento griego no se limitó a dar, sino que también recibió: especialmente su religión se amplió por el acceso a nuevas ideas y cultos orientales, y llegó incluso a transformarse por esa vía, mientras que, a la inversa, muchos orientales se asimilaban al mundo espiritual helénico. Ese recíproco dar y recibir no habría sido posible sin un instrumento de comunicación universal, que fue el *lenguaje griego internacional*, la llamada *koiné*, la lengua *común*. Con ella podían comunicarse los hombres en Gades o en Massilia con la misma facilidad que en Damasco o en Babilonia. En las cortes de los reyes partos y de los príncipes hindúes se representan tragedias griegas, y la comunidad judía de Alejandría hace traducir al griego sus escrituras sagradas porque no entiende ya el texto hebreo (es la versión llamada de los Setenta). También los escritos del Nuevo Testamento están redactados en griego. Con la ayuda de esta lengua todo el mundo podía asimilar la educación griega mediante la lectura de los poetas helénicos y de los demás escritores, o asistiendo a las escuelas de Retórica o de Filosofía que existían en muchas ciudades. Pues griego era ya, como dijera Isócrates, no sólo aquel que fuera heleno por su origen, sino también todo el que participara de la educación helénica[4].

Las palabras *hellenikós, hellenízein, hellenismós, hellenistés* no designan ya una raza, sino un género de vida que se ofrece a todos, griegos y bárbaros, pues todos los hombres son capaces de vivirlo, aun cuando no lleguen todos a él al mismo tiempo ni en un mismo grado, y aun cuando, para alcanzarlo, les sea precisa una más o menos larga educación. Lo que ahora diversifica a los hombres no es ya la raza o la sangre, sino el hecho de participar o no en una cierta "civilidad", que se adquiere por la educación. Ya no se es griego o bárbaro; se es, o no se es, civilizado. Un pasaje de Eratóstenes ilustra bien el nuevo espíritu:

> Mientras que algunos aconsejaban a Alejandro tratar a los griegos como amigos y a los bárbaros como enemigos, él hizo algo mejor al dividir a los hombres en buenos y malos..., es decir, según se dejasen o no guiar por las prescripciones de la ley, por las reglas de la educación y por las enseñanzas de los filósofos[5].

Plutarco insiste también en ese aspecto de Alejandro, básicamente empeñado en unir a todos sus súbditos en una gran hermandad, en una armonía fraterna y universal. Un ideal que fracasa, en cierto modo, en lo político, pero que triunfa en lo cultural y lo espiritual, y que resulta así preparación al cosmopolitismo y a los ideales universalizadores de la romanidad y del cristianismo.

1.3. Las nuevas monarquías

Con la eclosión del helenismo, al aparecer las nuevas monarquías y consolidarse los nuevos poderes fácticos, los horizontes próximos de la convivencia ciudadana quedaron desgarrados. Cuando el individuo quedó comprendido como súbdito de una comunidad mucho más amplia, bien la de una nación, bien la de un reino de nuevo cuño, el antiguo ciudadano de una ciudad griega democrática experimentó su papel en la comunidad cívica como algo mucho más aleatorio y menos necesario de lo que era usual en la pólis tradicional. La pólis, que Aristóteles había considerado aún, en su *Política,* una entidad perfecta y definitiva, resultaba una entelequia desfasada. La Ciudad Estado era, de hecho, incapaz de evolucionar hasta convertirse en una forma de sociedad autárquica y libre, acorde con las exigencias políticas del tiempo. Esto no quiere decir que ya hubiera quedado teóricamente superada, sino sólo que la realidad política la había dejado atrás, al insertarla en un marco superior, el de la monarquía helenística. Con ello, la ciudad había perdido, definitivamente, su autosuficiencia, su *autárkeia,* tanto desde el punto de vista político como, con frecuencia, también desde el económico. Los ciudadanos advertían que ya no estaba en sus manos el destino de la *pólis* ni su libertad, sino que quedaba al arbitrio de un poder superior, el del caudillo de turno o el del monarca, y, acaso, por encima de ambos, de un poder superior, azaroso y fortuito, que se representaron en la figura de la *Tyche* o Fortuna, una divinidad imprevisible que sustituía a los antiguos dioses patronos de la localidad. Con ello, la solidaridad entre los miembros de la ciudad se resquebrajó, al tiempo que aumentaban las luchas entre los pobres,

cada vez más abandonados a la miseria, y los ricos, así como la desconfianza general frente a los siervos, los mercenarios, y los desposeídos de tierras, fortuna y patria, cada día más numerosos.

Pero hay dos notas que conviene recordar: primera, que la crisis de la ciudad no aparece a fines del siglo IV, sino que viene de mucho antes y sólo se agudiza entonces agónicamente; y, segunda, que la ciudad sigue conservando su papel como foco cultural.

1.4. La ciudad, centro de vida cultural

Los centros de la vida cultural, también en la época helenística, fueron las ciudades, incluso en los bordes del mundo helenizado, como esa Alejandría *Eschate,* la *Extrema,* que fundó el gran conquistador al norte de la India, o bien en formas mucho más populosas, como en el caso de Alejandría en el delta del Nilo. En algunas ciudades en que residían el monarca y su corte, hubo un notable esplendor y también un apoyo generoso a las ciencias y las letras. Así, ante todo, en Alejandría, con su museo y su biblioteca, que fueron centro del saber y el punto de reunión de los sabios; pero también en Pérgamo, en Asia Menor, y, luego, en Antioquía, en Siria. Atenas continuó siendo, hasta el final de la antigüedad, la sede principal de la filosofía, aunque no la de las ciencias. Fue pronto una ciudad políticamente tranquila, celosa de su pasado glorioso, nostálgica y con una herencia artística monumental. Éfeso, Mileto, Priene, Tarso en Cilicia, Cirene, Siracusa y, más tarde, Rodas que, tras la destrucción de Corinto y con el apoyo de los romanos, se convertiría en la capital del comercio en el Egeo fueron centros de una vida cultural brillante y prestigiosa.

Una cultura de grandes ciudades, como la helenística, lleva consigo un contraste fuerte con la existencia más natural y libre al margen de ellas, y de ahí surge la reacción contra el refinamiento que representan los cínicos, secta que perdura hasta el fin del helenismo, y la nostalgia de lo rústico, visible en la poesía bucólica. La Comedia Nueva refleja bien las ocupaciones y preocupaciones de la "burguesía" ciudadana; y en su alejamiento de la far-

sa cómica de un Aristófanes, y en la pérdida de lo trágico, tan común al arte de la época, percibimos la sensibilidad propia de estas gentes urbanas. Primero las comedias de Menandro y, luego, los idilios, epilios y poemas menores de los alejandrinos, ofrecen los tonos más representativos en la literatura. Al final del período, en el siglo I a. C., aparecerá un género literario popular y llamado a un gran futuro: la novela, relato de amor y aventuras para un público romántico *avant la lettre.*

1.5. Las crisis políticas

Como ya hemos apuntado, la crisis de la ciudad no nace en época de Alejandro, sino mucho antes. Todo el siglo IV, tras la Guerra del Peloponeso, está lleno de experiencias cívicas adversas. Lo vemos ejemplarmente en el caso de Atenas. Platón, que nos cuenta su vivencia de esas crisis en la *Carta VII,* trató de presentar una propuesta utópica en la *República,* como un denodado e idealista empeño por salvar la ciudad, y volvió a reiterarlo, con un margen mayor de compromiso, en su obra de vejez: *Las Leyes.* Aristóteles estudió las constituciones de las diversas ciudades, y en su *Política* nos ofrece un análisis de la problemática en torno a la *pólis.* Pero lo que queremos destacar es que tanto para uno como para el otro la vida feliz y digna ha de realizarse en el marco cívico, en la cooperación para una ciudad mejor. El filósofo, piensan ambos, está al servicio de la comunidad, aunque esto le pueda acarrear, como al sabio que regresa para ilustrar a sus compañeros en el símil de la caverna platónica, graves riesgos, como los que corrió Platón en Siracusa; incluso cuando el filósofo sea un marginado en la pólis, un meteco en Atenas, como es el caso de Aristóteles.

En cambio, para los filósofos del helenismo el ideal del sabio no tiene ya un destino cívico, sino apolítico; lo que se expresa a veces de un modo radical, como exponen los cínicos y, en menor medida, los epicúreos; otras veces, queda un margen de compromiso social, como en algunos estoicos. Pero lo característico es que ahora se piensa en un individuo que puede vivir al margen de la colectividad cívica y ser feliz, algo que Aristóteles pensaba

sólo posible en una bestia o un dios. Ya no será el hombre un *zôon politikón,* sino un *zôon koinōnikón,* porque la *koinōnía* o "comunidad" en la que el filósofo helenístico se siente integrado ya no es la de una pólis concreta, sino la del amplio mundo, y el sabio es un cosmopolita. Sus deberes son ya, no los cívicos de tal o cual Estado, sino los de todo ser humano, miembro de una ciudad sin fronteras, sin clases ni compromisos de grupo.

Hay que advertir que, en esa crisis de valores que la disolución de los vínculos cívicos trae consigo, las propuestas filosóficas tratan de recuperar para el individuo lo que está perdido para la ciudad: la libertad de acción y decisión, la *autosuficiencia o autárkeia,* en la que se funda la seguridad necesaria para una existencia feliz. De nuevo, como en la época sofística, se destaca la contraposición entre lo convencional y lo natural, e intentan los filósofos fundar sus reglas de conducta en la "*phýsis*", descartando otras normas tradicionales. En la oposición entre la opinión de "los muchos" y la razón "del sabio" estriba uno de los puntos básicos de estas filosofías que se proclaman como senderos para la salvación individual. No hay recetas para todos, puesto que la mayoría, según la concepción pesimista de los filósofos, no es razonable ni fácil de domesticar, y esta convicción procede de una triste experiencia colectiva.

El ciudadano del siglo V encontraba en el bienestar de la ciudad y en las normas tradicionales unos patrones de conducta a los que podía ajustarse. Pero junto a la crisis política hay una crisis más amplia, que lleva consigo una falta de fe en los dioses antiguos y en las tradiciones patrias. Por eso las filosofías del tiempo se caracterizan por afirmarse como saberes de salvación, y como sistemas de creencias y de prácticas. No sólo tratan de enseñar a pensar, sino también de enseñar a vivir. Siempre la filosofía se presentaba como una búsqueda de la felicidad, pero ahora asume unos tintes religiosos, con una radicalidad agresiva, ya que se sustenta en el rechazo de lo tradicional por entero. La falta de fe en los valores de la sociedad hace del filósofo un predicador de otra verdad, subversivo, aunque pacífico. El individualismo es un rasgo de la época; aunque en su desarraigo el individuo puede sentirse articulado en un orden cósmico (como aseguran los estoicos) y unido al resto de la humanidad,

como hijos todos de un mismo dios, o bien un átomo perdido en la danza azarosa e infinita de los componentes de la materia cósmica.

1.6. El ideal del sabio

El carácter sistemático y la conclusión ética definen dos rasgos esenciales de las filosofías helenísticas. Ya hemos apuntado la razón principal de uno y otra. Al proponerse el filosofar como un camino de salvación, con una finalidad pragmática, la de asegurar la felicidad y la serenidad de ánimo, está claro que conviene asegurar la teoría mediante el sistema que garantiza la íntima coherencia, no necesitada de apoyos externos. Y también está claro que la sabiduría, como el arte de vivir feliz, tiene una finalidad moral. La felicidad del sabio es el *télos,* el último objetivo, y esa felicidad coincide con la conducta razonable, justa, y en armonía con nuestro natural.

Por otra parte, esa finalidad y autosuficiencia última distinguen el saber filosófico de otros saberes sobre el mundo: los de las ciencias particulares, que florecen en el helenismo. Ésta es la época de Euclides, de Arquímedes, de Eratóstenes de Cirene, de Aristarco de Samos, de los médicos Herófilo y Erasístrato, y también de los filólogos del Museo, y de numerosos investigadores en campos varios del saber. Pero los filósofos

> reprochan a las ciencias y a sus cultivadores justamente su unilateralidad, el querer fijar los principios del universo sin una visión total de las cosas, el no tener en cuenta la ligazón que subsiste entre la ley que gobierna el universo y el fin del hombre. La doctrina del fin (télos) era ciertamente de primera importancia para la filosofía helenística. Importaba conocer el universo en su totalidad y no en base a investigaciones parciales de sectores singulares, conocerlo en base a principios científicos ciertos que dieran la clave del todo, y, una vez conocido, preguntarse cuál podría ser el puesto del hombre en el universo y el fin al que estaba dirigido; pero no era posible conocer el fin sino poseyendo tales principios de lo real[6].

Éstos son, a grandes trazos, algunos de los caracteres de la filosofía de la época helenística. En un mundo que siente tremendamente ancho y ajeno, el filósofo se resguarda en su individualismo, se afirma en lo subjetivo, como recinto inexpugnable de la dicha. Puesto que los ideales políticos y religiosos (que iban notoriamente unidos para el hombre antiguo) se le han resquebrajado, construye su sistema filosófico con enorme cautela, a partir de unos axiomas mínimos, y apuntala sobre esas bases sistemáticas su propuesta ética, muy clara siempre, como la coronación de su filosofar. La filosofía se convierte en una realización práctica de un ideal de vida. No es ya el filósofo, como Sócrates, un buscador incansable de la verdad, dispuesto siempre a nuevos diálogos, sino más bien un predicador de una verdad ya hallada y probada, en la que cree como en una doctrina de salvación. Por eso el tipo ideal ya no es el investigador, sino el *sophós,* libre y autárquico y feliz. En principio, es más un *sage* que un *savant,* y con su vida da testimonio ejemplar de su doctrina. Deja la política aunque pueda escribir alguna utopía o servir de consejero a algún poderoso, si se le ofrece el caso. Puede llevar consigo sus bienes, y todo el mundo le sirve de morada. Ciertamente conoce las obras de filósofos anteriores, y le importa más la coherencia que la originalidad. Según un viejo símil poético, el sabio, sereno y resguardado, desde la orilla otea el tormentoso paisaje donde los muchos se debaten oprimidos, apasionados, bamboleados por los reveses del azar y de los vanos anhelos, y entona su himno de gracias a la razón y a la naturaleza, que han dejado a su alcance la felicidad[7].

Notas bibliográficas

[1] J. G. Droysen: *Geschichte des Hellenismus,* 1836-1843, 3 tomos. Sobre la significación de Droysen, cf. E. Lledó: "La metodología histórica de Droysen", en *Lenguaje e Historia,* Barcelona, 1978, pp. 159-169.

[2] En sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal,* trad., J. Gaos, Madrid, 1980 (4.ª reimp.).

[3] Véase al respecto el artículo de V. Ehremberg: "The Hellenistic Age", en *Man, State and Deity, Essays in Ancient History,* Londres, 1974, pp. 64-106.

[4] W. Nestle: *Historia del espíritu griego,* trad., M. Sacristán, Barcelona, 1961, p. 243.

[5] A. J. Festugiére: *Libertad y civilización entre los griegos,* trad., Buenos Aires, 1973, p. 87.

[6] M. Isnardi P.arenet: *La filosofía dell'Ellenismo,* Turín, 1977, p. 17.

[7] El desarrollo de las ciencias en la época helenística es muy importante desde la perspectiva cultural más amplia. Por ello algunos estudiosos del período incorporan al estudio de la filosofía un resumen de los desarrollos y corrientes científicos. Así, por ejemplo, lo hizo A. Reyes en su libro sobre *La filosofía helenística,* México, 1959 y, más recientemente, J. Mosterín en su *Historia de la filosofía, 5. El pensamiento clásico tardío,* Madrid, 1985. Pero el desarrollo de las ciencias y la orientación de la filosofía tienen pocas conexiones, ya que la progresiva independencia siempre relativa, no obstante de las ciencias frente a la filosofía es uno de los trazos notorios de este tiempo. (Sobre el tema remitimos al libro de C. Mínguez Pérez, *La ciencia helenística,* Universidad de Valencia, 1979, y al reciente volumen colectivo, editado por G. Giannantoni y M. Vegetti, *La scienza ellenistica,* Nápoles, 1985.) Tampoco enfoca el progreso de las ciencias A. A. Long en su *Filosofía helenística* (trad., P. Jordán de Uríes, Madrid, 1975), que es, a mi parecer, el enfoque de conjunto más crítico y preciso del período.

2
Los dos grandes sistemas helenísticos

2.1. Rasgos generales

El epicureísmo y el estoicismo surgieron coetáneamente en un contexto histórico muy significativo: el de la ilustre y cansina ciudad de Atenas de fines del siglo IV a. C. Como sistemas filosóficos rivales se desenvolvieron en un mismo ámbito cultural y político dentro del marco del sugestivo mundo helenístico. Como movimientos ideológicos, tanto una como otra escuela responden y reflejan unas mismas presiones sociales, unas exigencias intelectuales paralelas y unos desasosiegos espirituales comunes. De ahí que, por encima de su aparente antagonismo y de su pregonada hostilidad, epicureísmo y estoicismo coincidan en ofrecer un perfil histórico muy parecido en cuanto a sus puntos de partida y sus planteamientos básicos. Esta semejanza reside más en el punto de arranque de una y otra doctrina filosófica que en las soluciones propuestas a los problemas filosóficos enfocados, que en muchos temas son diametralmente opuestas, como es bien sabido. Vale la pena, sin embargo, subrayar esa coincidencia fundamental entre los dos grandes sistemas postaristotélicos, para apreciar así mejor la oportunidad histórica de una y otra escuela.

Epicúreos y estoicos están de acuerdo sobre la función de la filosofía, revalorizada no sólo en cuanto teoría sino como praxis personal, como una urgencia vital del individuo para conseguir

la felicidad a través de la verdadera libertad y el conocimiento auténtico, valores que sólo el filosofar sincero puede rescatar de un entorno alienante y opresivo. Sólo aquel que practica la filosofía con ascético rigor, sólo el que consciente y consecuentemente asume la actitud del filósofo, de ese *sophós,* que es un "sabio" antes práctico que teórico, sólo ése, piensan epicúreos y estoicos, puede ser de verdad dichoso y libre.

El filosofar viene así considerado por una y otra escuela como un *mester* de salvación, como una senda hacia una felicidad casi divina en medio de una sociedad turbulenta, brutal y confusa. En una época de indigencia espiritual, cuando el hombre helenístico había perdido sus creencias tradicionales más fuertes, las escuelas filosóficas ofrecen sus ideas como un fármaco para la angustia y como un sustituto de la fe perdida.

2.2. La herencia filosófica

Para el ciudadano de cualquiera de las viejas comunidades cívicas de la Grecia clásica la destrucción de la *pólis* como marco político independiente y autónomo significó una tremenda conmoción espiritual. Después de Filipo y de Alejandro, bajo las amenazadoras sombras de los caudillos militares que por la fuerza de sus ejércitos mercenarios se proclamaban monarcas de reinos de inciertas fronteras, ¿cómo creer en la soberanía y la libertad de las ciudades griegas?; ¿cómo creer en los viejos dioses, cuya inoperancia en los momentos de angustia se había patentizado y cuyo prestigio había sido tan gravemente dañado por repetidas críticas y censuras? Por más que el viejo Aristóteles empeñara toda su erudición y su buen criterio en defender a la *pólis* como la más perfecta de las comunidades de la civilización, el mundo sometido a los designios de Alejandro a quien su docto preceptor no comprendiera y a los de los monarcas que se repartieron su imperio, no se ajustaba a su teoría política. Para el hombre desconcertado de esta época, que no podía confiar en los tradicionales vínculos sociales y espirituales, que se sentía privado de su libertad política al tiempo que su ciudad patria era despojada de su independencia por la violencia de los ejércitos, y que descreía de los antiguos

dioses de abolengo mítico, el epicureísmo y el estoicismo proponían un sistema intelectual capaz de proporcionar no sólo una explicación teórica del universo, sino además una justificación moral encaminada a la felicidad; ofrecían un sentido a la acción personal. No es, por tanto, un simple azar que la vigencia de estas escuelas filosóficas quede históricamente encuadrada entre dos grandes fenómenos espirituales y sociales del Mundo Antiguo: de un lado, la aludida agonía de la *pólis* en el ámbito helenístico, y, de otro, el ascenso del cristianismo y su establecimiento como religión oficial en tiempos del bajo Imperio romano.

El paralelismo estructural del epicureísmo y el estoicismo resalta también al observar la actitud de ambas escuelas en el panorama intelectual de las sectas filosóficas postaristotélicas. Por un lado, conviene destacar que se oponen a escuelas de prestigio tradicional, de un estilo un tanto más cerrado y esotérico, más escolares y "escolásticas", en el sentido amplio de la calificación; la Academia platónica y el Liceo aristotélico competirán durante siglos en Atenas con el Jardín y la Estoa. En la Academia y el Liceo la especulación metafísica se alterna con las investigaciones científicas especializadas. Las lecciones son de un elevado nivel, pero esa teoría no concluye en un compromiso ético personal. Por otro lado, circulan unos movimientos filosóficos de tendencia mucho más subversiva y de una crítica más corrosiva, como los representados por las sectas de los cínicos y los escépticos, en comparación con los cuales los epicúreos y los estoicos resultan notoriamente conservadores y dogmáticos.

2.3. Los nuevos sistemas

Tanto Epicuro como Zenón de Citio trataron de construir un sistema filosófico total, en el que se integraban el estudio de la Lógica (y la teoría del conocimiento correspondiente), el de la Física (en cierto modo Metafísica), y el de la Ética, que resultaba como la consecuente coronación de la teoría general. Tanto Epicuro como los estoicos insistieron en la interrelación y cohesión de unas partes con otras, tratando de evitar un conocimiento inarmónico de estas disciplinas. Probablemente la línea seguida por

los discípulos de la Academia y, sobre todo, del Liceo, les parecía algo que debía evitarse. No les interesaban la ciencia especializada por sí misma ni la erudición, sino obtener una visión conjunta del mundo que permitiera al filósofo una vida feliz y acorde con la naturaleza. Por eso, en la formación de sus respectivos sistemas les importaba más la coherencia que la originalidad. No renunciaron a recoger aquellas teorías de la tradición filosófica que les convenían. Así, los estoicos tomaron del genial Heráclito diversas nociones, como la del Logos universal, o la del Fuego fundamental, y Epicuro recurrió a las ideas de Demócrito, el atomista. Pero estos elementos recogidos de la tradición anterior, de los presocráticos o al menos de pensadores dejados al margen por Platón (como es el caso de Demócrito), experimentaron una modificación significativa para ser encajados en el sistema total, y en referencia al cual ahora se redefinen. Esto puede ejemplificarse claramente con la teoría atomista de Epicuro, que frente a la concepción determinista de Demócrito desemboca en una explicación de la libertad, o en su visión del hedonismo, tan distante de la de su precursor, Aristipo de Cirene.

Algunos historiadores de la filosofía suelen tratar estas escuelas helenísticas con cierto desdén intelectual, en la idea de que representan un cierto descenso intelectual, como si después de Aristóteles los pensadores de Grecia hubieran quedado cansados de teorizar y se hubieran contentado con un nivel de conocimientos inferior, dedicándose a la moral y a recoger reliquias de la tradición anterior[1]. Creemos que esa imagen tradicional de la filosofía helenística deforma un tanto la realidad, al suponer esa decadencia que en algunos casos es una madurez crítica. No es cierto que los filósofos helenísticos se desentendieran de los aspectos teóricos más arduos del conocimiento, como lo prueba la teoría lógica de los estoicos o los estudios de Física de Epicuro, cuya obra *Sobre la Naturaleza* comprendía nada menos que treinta y siete libros de discusiones técnicas. Ciertamente no se presentó ninguna figura con la capacidad científica casi universal de Aristóteles ni una inteligencia de una precisión analítica tan desarrollada. Pero los filósofos de este momento estaban más preocupados por la síntesis y la coherencia del sistema que por los progresos en campos científicos especiales.

A la muerte de Aristóteles, como a la de Platón, se creó una situación parecida, en sus escuelas, al vacío de poder que dejó tras de sí Alejandro: ninguno de sus sucesores resultaba digno del maestro y entre todos no supieron mantener unida la herencia intelectual que recibieron. No olvidemos que la sistematización de la filosofía platónica y de la aristotélica es obra de épocas bastante posteriores. Los discípulos inmediatos de estos grandes filósofos se dedicaron a desarrollar aspectos parciales del conocimiento, y los avatares de la Academia y el Liceo en época posterior muestran esa decadencia y progresiva limitación.

Frente a esa desorientación, que en parte redunda en estudios científicos especializados meritorios (por ejemplo, los tratados botánicos de Teofrasto), y frente a la negación representada por la postura subversiva de los cínicos y los escépticos, el esfuerzo de epicúreos y estoicos por erigir un nuevo sistema filosófico, desde la base de una teoría cognoscitiva a la culminación en una teoría moral, representa un empeño audaz de restituir a la filosofía el papel fundamental para la comprensión del universo y la guía de la vida humana que tenía aún para Platón. Sólo que estos filósofos de tiempos duros renunciaron a algunos ideales, como el de la pura especulación teorética, tan grato para Aristóteles, o el de la dirección política, grato para el filósofo platónico.

2.4. Diferencias entre los dos nuevos sistemas

Este paralelismo que venimos subrayando entre la posición de epicúreos y estoicos nos puede servir también para destacar mejor, en sus contrastes, los puntos en que ambas doctrinas se oponen y se caracterizan peculiarmente. Entre esas diferencias hay una que conviene tener en cuenta de antemano. Mientras que el epicureísmo se mantuvo inalterado durante siglos, con una admirable fidelidad a las enseñanzas de Epicuro, a quien los discípulos reverenciaban con fervorosa piedad, fieles a una ortodoxia voluntaria más que impuesta, el sistema estoico experimentó a lo largo de su desarrollo histórico modificaciones muy notorias en sus concepciones doctrinales. De ahí la pertinente distinción de tres períodos en la Estoa: la antigua, la media y la nueva.

Las rectificaciones e inflexiones del pensamiento estoico atestiguan la impronta personal de diversas figuras de una marcada personalidad intelectual, inscritas en el curso de este secular movimiento ideológico. Pero, a un nivel más profundo, estas variaciones reflejan los compromisos del estoicismo con la política y con la sociedad de diferentes épocas, en cuanto que el sistema filosófico se prestaba a servir de ideología más o menos oficial de una cierta praxis política. Esta capacidad de adaptación del estoicismo, que fue en cierto modo semejante, aunque mucho menos desarrollada, a la del cristianismo, favoreció su expansión en ciertos círculos influyentes del mundo romano. En cambio, la doctrina epicúrea se mantuvo incólume durante siglos, y las palabras de Epicuro eran repetidas con adhesión cordial por remotos discípulos, sin variaciones.

Esta diferencia entre uno y otro sistema filosófico ha sido advertida repetidamente, pero nos gustaría destacar el incisivo análisis realizado, desde una perspectiva crítica, por G. Puente sobre la trayectoria del estoicismo. Citamos sus palabras:

> El epicureísmo vino a representar pese a las importantes diferencias que lo separaban del estoicismo una especie de exasperación de la actitud evasiva que caracterizó a las doctrinas de los primeros estoicos, si bien nunca alcanzó el grado de difusión popular y de acomodación política que convirtió al estoicismo en la ideología por antonomasia de la antigüedad tardía. El *estoicismo post-alejandrino* o *helenístico* (ss. IV-III a. C.) y el *estoicismo de la época imperial* (ss. I-III d. C.) corresponden, respectivamente, a períodos políticos en los que la anarquía o el agotamiento se reflejan ideológicamente en actitudes de *evasión* o de *resignación.* Por el contrario, el *estoicismo helenístico-romano* (ss. II-I a. C.) refleja el momento en que una potencia de refresco, ya en la plenitud de energías de la edad adulta, irrumpe en la palestra mediterránea oriental. En cada momento histórico, el estoicismo, mediante la asimilación de elementos eclécticos y oportunas acomodaciones, cobra una función ideológica nueva...[2].

Tanto el surgir de una filosofía como sus modificaciones representan respuestas a una determinada circunstancia social. Con la

agonía de la Ciudad Estado, el hombre helénico sintió derrumbarse todo su horizonte moral, y la concepción misma de la vida y su sentido quedaron en entredicho. Con un notable pesimismo en cuanto a la posibilidad de conseguir una sociedad justa, como no fuera en el terreno de la utopía, los filósofos helenísticos buscaron la felicidad, la *eudaimonía,* que es para ellos el sumo bien y el objetivo de nuestra existencia, en el ámbito individual. El individualismo es un rasgo de la cultura de la época. Epicúreos y estoicos se desentienden de la felicidad de la colectividad ciudadana, como de un lastre gravoso para el sabio, y se preocupan tan sólo del individuo, de la dicha personal. A ese nivel les parece recuperable la independencia, la autosuficiencia o *autárkeia,* que la ciudad ha perdido y por la que el sabio no ha de arriesgar su ventura. De las perturbaciones sociales, de las contiendas catastróficas, de los calamitosos azares de la caótica Fortuna, la *Tyche* que ahora es tenida por máxima e implacable divinidad, el sabio se libera en su sereno egoísmo. A todas esas convulsiones puede oponer su imperturbabilidad de ánimo *(ataraxía)* y su impasibilidad *(apátheia).* Lo más revolucionario de estas filosofías es su carácter personalista y su evasión política. El filósofo decide retirarse a un ámbito privado, a un círculo de amigos, como el del epicúreo Jardín, y le importa más la amistad que la justicia. Puesto que la sociedad parece ingobernable por la razón, el filósofo cede ese terreno a los ilusos y los ambiciosos, porque no necesita, o no quiere necesitar, una sociedad política justa para ser feliz.

Estos rasgos parecen convenir a ambas escuelas en su época inicial. Sin embargo, la Estoa hizo un esfuerzo por recobrar un contenido social y por dar carácter positivo a algunos elementos en origen un tanto ambiguos, como, por ejemplo, a la profesión de cosmopolitismo del filósofo, inventada por los cínicos.

En este sentido el estoicismo tuvo una significación ideológica que el epicureísmo no revistió jamás. Pocos movimientos espirituales han tenido una vigencia y una dignidad comparables a las de la Estoa, que no fue una mera secta académica ni una religión de alcance popular, durante los cinco o seis siglos de su existencia. Mientras que los epicúreos gozaban en sus círculos discretos de una felicidad privada y egoísta, los estoicos trataron

de impregnar la vida social con un nuevo sentido humanitario, proclamando la igualdad y la hermandad de los hombres, y la Providencia cósmica.

Con su racionalismo absoluto, optimista como todo racionalismo, la Estoa constituyó el último de los grandes sistemas del pensamiento antiguo. Sus componentes clásicos quedan muy de relieve cuando se la compara con la metafísica de un sistema posterior, como el neoplatonismo, que apunta ya a una trascendencia y a una mística a las que el estoicismo se negó. En el sistema estoico quedan latentes graves antítesis. Los estoicos defendieron un materialismo universal y el poder omnímodo de la Razón, la libertad interior del hombre y la imposición de un Destino cósmico *(Heimarméne o Moira),* y la Providencia divina; afirmaron la felicidad del sabio e incluso la bondad del universo frente a la experiencia de una vida cruenta y caótica; sostuvieron la creencia en el deber moral y en el valor de la virtud, sin ninguna promesa de recompensas transmundanas, y la intermitente destrucción de los mundos en la combustión total de las *ecpirosis* cíclicas, y el mito del eterno retorno. En su combate contra la violencia, contra el dolor absurdo y el azar, la Estoa forjó algunos de los más atractivos ideales o "mitos", si se prefiere utilizar el vocablo con este sentido secundario del humanismo occidental. Ideales heredados del pensamiento socrático, pero que la Estoa supo acentuar: el de la libertad interior, el de la felicidad del sabio, el de la autonomía del deber moral y el del dominio de las pasiones por la razón.

2.5. Los motivos de su ocaso

La "historia de un movimiento espiritual", según el subtítulo de la gran obra de Max Pohlenz[3] sobre la Estoa, presenta siempre un esquema trágico, porque todo intento de alcanzar lo absoluto ha conducido históricamente a un fracaso. En la derrota teórica, y más práctica que teórica, del estoicismo y del epicureísmo ante el embate de otras corrientes espirituales, como las nuevas religiones mistéricas, y ante el triunfo del cristianismo, en definitiva, supo sucumbir con dignidad. La derrota final del estoi-

cismo ante el avance de nuevas formas de religiosidad fue la derrota heroica de los ideales racionalistas ante las promesas y los credos trascendentes de esas sectas de origen oriental, que supieron ofrecer amplias ilusiones y esperanzas a muchos a quienes parecían cortos los consuelos de la filosofía. Fue el fracaso de la "apatía" ante el patetismo, y de la serenidad egoísta del sabio ante la caridad universal; el fracaso de la confianza en la razón humana ante el sentimiento de la impotencia y debilidad de la naturaleza del hombre, refugiada en el amparo divino; la retirada del *Lógos* inmanente y acorde con la naturaleza ante un *Lógos* revelado y trascendente, armado de profecías irracionales. "El miedo a la libertad" y "el cansancio de la razón", así como el despliegue de una nueva espiritualidad de esperanzas ultramundanas cooperaron psicológicamente a la victoria de la ideología cristiana sobre la estoica.

Con todo, el cristianismo vencedor tomó consigo numerosos despojos de la ética estoica como también de la metafísica platónica, y, más tarde, en el medievo ya, de la aristotélica para apuntalar algunos aspectos de su doctrina. El conflicto entre los sistemas filosóficos helenísticos como el estoicismo, el epicureísmo, el neoplatonismo, etc., y las nuevas religiones no se libró simplemente en un plano intelectual, sino como un largo y complejo enfrentamiento, dirimido en las convulsiones sociales de una época turbulenta, cuando la suerte ruinosa del pensamiento clásico, moderado y aristocrático, estaba ya echada. Contentémonos aquí con esta rápida alusión a tan apasionante tema.

Tras el eclipse medieval de casi diez siglos, el estoicismo y el epicureísmo vuelven a renacer con una enorme pujanza en numerosos pensadores humanistas de los siglos XVI y XVII, como W. Dilthey y otros historiadores han destacado claramente. En Montaigne, en Descartes, en Quevedo, en Spinoza, en Kant, es decir, en los autores más importantes del humanismo europeo, perviven los ecos de los estoicos y los epicúreos, ecos no sólo como citas eruditas, sino como auténticas vivencias intelectuales y profundas conquistas incorporadas a una teoría ética moderna y autónoma.

Notas bibliográficas

[1] La imagen de la filosofía postaristotélica, como la correspondiente a un momento crepuscular de la cultura griega, se encuentra ya en la *Historia de la Filosofía* de G. F. Hegel, y es usual en muchas otras posteriores. (Es el caso, p. ej., de la de Julián Marías, por citar una española.) Ya algunos hegelianos, y entre ellos el joven K. Marx, reaccionaron en contra de esa apreciación negativa de los sistemas postaristotélicos. Cf. bibliografía al respecto en el libro de R. Muller, *Die epikureische Gesellschaftstheorie,* Berlín, 1972, p. 19.

Conviene dejar a un lado ese prejuicio, como ya se hace en algunos modernos estudios de conjunto, entre los que destaca el de A. A. Long, *Hellenistic Philosophy,* Londres, 1974. (Hay trad. esp. de P. Jordán de Uríes, Madrid, 1976, con el título de *La filosofía helenística.*) Lastimosamente hemos perdido la práctica totalidad de las obras de los primeros estoicos y epicúreos y tenemos que acudir, para el conocimiento de sus teorías, a manuales tardíos y a citas fragmentarias, lo que no facilita la apreciación de su nivel intelectual. Sin embargo, los estudiosos actuales suelen coincidir en destacar que estos pensadores no retrocedieron, sino que partieron de una crítica seria de los tratados aristotélicos.

[2] G. Puente Ojea: *Ideología e Historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua,* Madrid, 1974, p. 32.

[3] M. Pohlenz: *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung,* 3.ª ed., Göttingen, 1964. (Hay una excelente trad. italiana, Florencia, 1967, en 2 vols.) Éste es el estudio más amplio sobre el estoicismo; aunque ya anticuado en algún punto, constituye un libro de referencia imprescindible.

3
Los cínicos

3.1. Los cínicos y su actitud vital

Ya algunos estudiosos antiguos, como el mismo Diógenes Laercio, se preguntaban si había de considerarse el cinismo como una verdadera escuela filosófica o, más bien, como una actitud ante la sociedad y la vida. La cuestión está muy fundamentada. La pobreza intelectual o teórica de la secta contrasta con la desenvoltura y la firmeza con que los adeptos a la misma asumen y expresan sus convicciones y su rechazo a las normas de la sociedad, en franco desafío individual. A lo largo de varios siglos, desde la fundación de la secta por Antístenes o por Diógenes es decir, en el siglo IV a. C., hasta el siglo VI d. C., donde está bien atestiguada la actuación de algunos cínicos, como el ascético Salustio; es decir, durante unos nueve siglos, los cínicos son figuras características del ambiente filosófico y del mundillo intelectual helenístico.

Los cínicos no fundaron una escuela en un lugar fijo, como lo tenían otras escuelas de filosofía, ni edificaron una teoría complicada con una Lógica, una Física y una Metafísica, ni una Ética con sólidos dogmas y refinados silogismos. Filósofos callejeros, desarraigados, populares, al menos en un sentido amplio del término, los cínicos significan un rechazo de la cultura y la civilización superior, y la búsqueda de un nuevo ideal de vida. Tomando los atributos del vagabundo, al margen de las convenciones y deberes

de la ciudad, el cínico, con su burdo manto de estameña el tribón, con su zurrón y su báculo, cruza con una sonrisa desdeñosa y sardónica por el escenario del helenismo. Por todo el orbe helenizado, por Roma y el Imperio después, la silueta de los cínicos, próxima a la del mendigo, preludio de los monjes, es bien conocida. Tanto Epicteto como, más tarde, en el siglo IV d. C., el emperador Juliano, escribirán contra los cínicos ignorantes, en tanto que el satírico Luciano de Samósata, uno de los más grandes escritores del helenismo tardío, convertirá al cínico Diógenes y al cínico Menipo en los héroes paródicos de una visión del mundo cáustica y nihilista.

3.2. *Kynikós:* su significación

Kynikós es un adjetivo que en griego significa "perruno", y que fue aplicado a los miembros de este grupo filosófico para destacar su modo de comportarse "a lo perro", es decir, desvergonzadamente. Se ha aducido también que pudo inventarse tal apodo cuando Antístenes comenzó a predicar sus doctrinas en el gimnasio ateniense de Kynosarges ("el del perro raudo"). Pero no sabemos que el propio Antístenes y sus primeros discípulos lo recibieran. Fue Diógenes de Sinope quien se hizo famoso con el apodo de "el Perro". Tanto él como sus amigos, a la manera de los perros, hacían en público aquellos actos que la gente por pudor suele hacer sólo en privado, y ellos también, como los perros, carecían del menor respeto hacia las instituciones y los objetos más sagrados de la comunidad. El perro era, en el lenguaje coloquial, el símbolo de la desvergüenza extrema, así que tal sobrenombre se ajustaba a la escandalosa e impúdica manera de comportarse del filósofo de la tinaja. No es raro que él acogiera el mote con satisfacción, alegando que, además, como los perros sabía ser fiel a sus amigos y ladrar y morder a sus enemigos. Los cínicos, que proponían un retorno a la naturaleza, y un rechazo de las convenciones y artificios de la civilización, tomaron como ejemplos de comportamiento a los animales. Así, por ejemplo, Diógenes elogiaba la frugal alegría del ratón con el que le tocaba convivir. De manera que lo que comenzó como un insulto acabó convertido en un ajustado emblema de la secta.

3.3. Sus ideales de vida

Como ya hemos dicho, no fue un grupo cerrado y preciso, sino, al contrario, una secta de predicadores callejeros, unidos por una doctrina bastante sencilla: rechazo de las convenciones de la cultura y la urbanidad, vuelta a lo natural, admitiendo como valores fundamentales la libertad de acción y de palabra, la virtud individual, el esfuerzo y la austeridad, y descartando todo tipo de placeres, insistiendo en la autosuficiencia del individuo para la subsistencia y la felicidad, etc. Los cínicos son un producto de una época de crisis. Rebeldes más que revolucionarios, predican la libertad radical del individuo, que no debe someterse a otras normas que las de su propia naturaleza. En eso consiste la virtud o *areté* del sabio, que no reconoce otra patria natural que el mundo entero, ni otras leyes válidas que las de la naturaleza, y no acepta los dioses ni las instituciones consagradas por la comunidad.

Como se ha señalado, fue una doctrina especialmente cercana a las clases populares. No sólo por la sencillez de sus postulados, sino también por su oposición al refinamiento de todo tipo. Sus principales representantes, comenzando por sus mismos fundadores, fueron de origen humilde. Así, el mismo Antístenes, hijo de un ateniense y de una mujer tracia (probablemente una esclava), rechazaba el insulto de su procedencia bárbara y bastarda parangonándolo con el de la Madre de los Dioses, la *Magna Mater,* la diosa venerable que también era extranjera. Diógenes era un exiliado de Sinope, a quien se había acusado de falsificar la moneda de su localidad. Crates, al abrazar el cinismo, abandonó toda su fortuna, y obligó a su mujer, Hiparquia, a vivir como él una existencia mísera y mendicante, con permanente euforia. Mónimo y Menipo fueron esclavos o, al menos, eso se contaba de ellos. Los marginados y desarraigados podían encontrar en este credo un fácil apoyo a una forma de vivir necesariamente austera. Al desprenderse de casi todo como algo superfluo para la felicidad, el cínico, que sólo confía en la virtud y en su propio esfuerzo, ofrece escaso asidero a los embates de la fortuna. Todo lo lleva consigo en su mísero zurrón, vive en cualquier parte, se alimenta con muy poco, goza de la existencia soberbiamente y sabe burlarse del desasosiego irracional de los demás, azacaneados por los

vaivenes del azar y preocupados de mil cosas secundarias y superfluas. Indiferentes e independientes, los cínicos han heredado el ideal socrático de buscar, ante todo, la virtud, de someterlo todo a crítica, de esforzarse por la conquista de la autosuficiencia mediante el ascetismo y el autodominio, despreciando los falsos valores de una sociedad alienante. Y lo proclaman con una escandalosa radicalidad, sin compromiso ninguno ni tapujos.

3.4. Antístenes

Antístenes, que suele ser considerado como el fundador de la escuela cínica, nació en Atenas hacia el 450 a. C. y murió hacia el 365. Como señala Guthrie, es una figura muy interesante como puente entre dos épocas. Fue discípulo del sofista Gorgias, y es posible que tratara a otros como Hipias y Pródico; luego se hizo ferviente adepto de Sócrates, al que sobrevivió largamente. Escribió numerosas obras, algunas en forma de diálogos, que se nos han perdido en su totalidad. Rival de Platón, se mantuvo a distancia de éste, a quien satirizó en un diálogo llamado *Sathón*. Platón le nombra tan sólo una vez, en el *Fedón*, recordando que era uno de los íntimos de Sócrates que estaban presentes el día en que él bebió la cicuta. Ciertos estudiosos han creído detectar en algunos diálogos platónicos alusiones polémicas contra Antístenes, pero tales referencias son vagas y dudosas. Jenofonte, que le debe probablemente lo esencial de su pintura de Sócrates, nos lo presenta conversando con aquél en el Banquete.

K. Popper considera a Antístenes como el más digno discípulo de Sócrates, cuya enseñanza política habría sido traicionada por Platón. Frente al aristocrático e idealista Platón, Antístenes, más democrático, más atento a la ética, y, en parte, a la retórica y la lógica, habría conservado una imagen más fiel del maestro. En tal sentido, ya Grote, otro liberal inglés, lo había representado un siglo antes como el más cercano a Sócrates entre los discípulos directos. También J. Humbert lo señala así:

> Por su vocación por la pobreza, por su proselitismo moral, que prolonga, con un estilo menos matizado, la necesidad

> socrática de convencer el alma de los demás, por su capacidad de soportar cualquier contingencia exterior, Antístenes se nos presenta, entre todos los socráticos, como el hombre que poseía más rasgos comunes con lo que el maestro había sido en vida.

Esa imagen socrática, que Antístenes toma como ejemplo, y que recoge Jenofonte en sus *Memorables,* pasa a la Estoa como ideal del "sabio".

De Antístenes será discípulo Diógenes; de Diógenes, Crates, y de Crates, Zenón, el fundador de la Estoa. En cierta medida, pues, a través de Antístenes el socratismo llega a la escuela del Pórtico, dejando a un lado la tradición platónica.

3.5. La virtud, fuente de felicidad

Lo esencial en la enseñanza ética de Antístenes viene de Sócrates. Aunque conocemos muy fragmentariamente su obra, no cabe duda de lo fundamental en su orientación moral. Para él el objetivo final de nuestra existencia es vivir de acuerdo con la virtud, y sólo de eso depende la felicidad. La virtud puede enseñarse, y una vez aprendida no se olvida: el sabio es el hombre virtuoso y feliz. La virtud es suficiente para la dicha, mientras que los bienes de la fortuna, tales como la riqueza, la belleza, los honores, etc. son secundarios y no añaden nada al ser feliz del sabio. Por alcanzar la virtud el hombre se esfuerza, y ese mismo esfuerzo, *pónos,* es uno de los grandes logros de la vida. Como ejemplos de ese vivir esforzado en pos de la virtud, Antístenes presentaba a Heracles y a Ciro el Grande (en dos obras tituladas como sus nombres). Esos héroes ascéticos y gloriosos, idealizados moralmente, son prototipos de la existencia esforzada. Sobre todo, Heracles, que se convertirá luego en el patrón de los cínicos. El placer sólo tiene algún valor cuando se desprende de la tarea esforzada y virtuosa; en otros casos es algo rechazable. "Preferiría enloquecer que rendirme al placer", decía Antístenes. Todas las pasiones y deseos deben ser controlados por el filósofo, que es un modelo de autodominio, sufrido y apático.

La *autárkeia* o autosuficiencia del sabio queda asentada sobre esta firme base.

La verdadera excelencia estriba en la virtud, la *areté,* que se consigue mediante el esfuerzo, el *pónos,* para toda la vida.

> La vía de la verdadera excelencia, de la independencia respecto del mundo entero, excelencia e independencia que puede conseguir todo aquel que se lo propone, consiste en no dejarse dominar por nada, por ningún contratiempo, ni por el hambre, la sed ni el frío, ni por el dolor físico, la pobreza, la humillación o el destierro, sino ver en todo ello una mera ocasión de probar la propia fuerza moral y de voluntad, ocasión de endurecimiento *(kartería),* de "ascesis" en sentido corporal y anímico. La libertad de voluntad y de acción está dada a todo el mundo. Ése es el abrupto sendero por el que se yerguen las grandes personalidades históricas, como Ciro el Viejo, que Antístenes había colocado como modelo en su escrito. Esta confianza en la voluntad humana tiene como presupuesto una concepción optimista del ser del hombre desde el punto de vista moral. Y cuando Antístenes declara que la ciencia más importante es la de "desaprender el mal", parece indicar que el individuo es bueno por naturaleza y asimila el mal por influencia de la cultura; lo único que tiene que hacer, por consiguiente, es volver a su vida natural (W. Nestle).

3.6. Oposición entre naturaleza y cultura

Antístenes insiste en la oposición entre naturaleza y cultura, tan destacada por algunos sofistas. Y rechaza lo convencional y artificial, lo propio del *nómos,* para defender lo universal de la *phýsis.* El sabio no obedece a las leyes particulares, sino a la ley de la naturaleza. Defiende la existencia de un dios único y no semejante a los tradicionales, ya que "por convención existen muchos dioses, pero por naturaleza uno solo". Rechaza las instituciones sociales: el Estado, la religión, la familia, y también la educación y la cultura, al menos en sentido retórico. Como algunos sofistas, citaba a Homero y lo interpretaba, en sentido alegórico, con un fin moral. Se preocupó de la Lógica, de los conceptos y definiciones, como Sócrates.

3.7. Diógenes

Diógenes de Sinope, que debió de nacer hacia el 400, en esa ciudad al borde del mar Negro, emigró pronto a Atenas y murió en Corinto hacia el 323 a. C., es el cínico por excelencia. Como encarnación del ideal de vida cínico, nos es más conocido por sus anécdotas y sus dichos que por sus escritos o por sus ideas. Sus obras, algunos diálogos, sátiras y parodias trágicas se perdieron pronto, y la lista de títulos que nos transmite Diógenes Laercio es sólo eso: una ristra de nombres de libros, de los que la atribución a Diógenes es dudosa. Parece interesante que utilizara ciertas historias trágicas para defender nada menos que el incesto en su *Edipo,* y la antropofagia en su *Tiestes.* Nos hubiera gustado saber más de su *Politeía,* una utopía al modo de la *República* platónica de idéntico título en la que defendía la igualdad de los seres humanos, y proponía, como Platón, la comunidad de mujeres y de bienes. Sus ideas no eran muy originales; más bien se distinguían por extremar las de su maestro Antístenes, en una progresiva depuración de las tesis socráticas sobre la autosuficiencia del sabio y de la virtud.

No es casual que Diógenes nos sea conocido ante todo por sus anécdotas y sus dichos. En torno a su figura se fijaron una serie de sucesos curiosos, unos auténticos y la mayoría inventados, y, más tarde, Diógenes se convirtió en un personaje literario, como sucede en los escritos satíricos de Menipo y de Luciano de Samósata.

En Diógenes encontramos exacerbados los trazos característicos del cínico: no tiene patria ni casa, habita en una tinaja cerca del ágora, viste el escueto y raído *tribón,* y, al ver a un niño beber de una fuente con las manos ahuecadas, arroja su única propiedad: una escudilla de madera. Es de una desvergüenza absoluta, y muestra en su manera de vivir su desdén por todos los lujos inútiles de la civilización y por los llamados deberes de la comunidad. Retorna a la vida natural, tomando como ejemplo a los animales. No admite la propiedad ni la familia, y encuentra en esa austera independencia y en esa libertad total de palabra y de actitud el camino hacia la dicha. Sólo admitía un orden justo, el de la naturaleza en el universo, y se proclamaba a sí mismo "cosmopolita", es decir, "ciudadano del universo".

Cuando el rey Alejandro se acercó a él y le ofreció lo que quisiera, Diógenes replicó: "Apártate y no me quites el sol". La anécdota, real o inventada, refleja bien cuán falto de necesidades está el cínico, que vive con los mínimos: un poco de sol o de sombra, un alimento cualquiera, y apenas un techo y un tosco manto. Naturalmente despreciaba a los políticos, tanto a los tiranos como a los demagogos, "esclavos del populacho". Sus juicios sobre los beneficios de la cultura son severos:

> Contemplando a los marinos, los médicos y los filósofos, podría creerse que el hombre es el animal más inteligente; pero si se observa a los intérpretes de sueños, a los adivinos, a los que creen en ellos, así como a las gentes hinchadas por la vanidad y la riqueza, antes se pensaría que no hay ninguno más necio que el hombre,

Tampoco era muy aficionado a las discusiones teóricas. Otra famosa anécdota cuenta que, oyendo al eleático Zenón exponer sus aporías respecto al movimiento, se levantó diciendo: "El movimiento se demuestra andando", y se fue. Se burlaba de la erudición y la cultura.

> Me asombra –decía– que los filólogos investiguen las desdichas de Ulises mientras ignoran las suyas propias; que los músicos toquen armónicamente las cuerdas de la lira mientras las de su alma están desacordadas; que los matemáticos escruten el sol y la luna e ignoren las cosas que tienen ante sí.

Son famosas algunas de esas sentencias y gestos de Diógenes. Como ése de que paseaba por Atenas de día con un candil en busca de un hombre. Era, sin duda, exigente al respecto. En los baños, decía, había encontrado mucha gente, pero ninguna persona. Y en Esparta había visto muchos estupendos muchachos, pero ningún hombre. Tampoco sentía aprecio ninguno por la institución familiar. Refiriéndose al tiempo oportuno para contraer matrimonio, advertía: "Los jóvenes todavía no, y los mayores ya no". Se burlaba de las creencias religiosas de sus vecinos, y no se preocupaba de la muerte, "que no es ningún mal, pues no se nota

cuando llega". Ni de los cuidados al cadáver, que se disuelve por unos u otros medios. Él mismo definió su quehacer como *paracharáttein tò nómisma,* que puede traducirse como "transmutar los valores" (con una sutil alusión a "reacuñar" o "falsificar la moneda", un cargo del que su padre y él fueron acusados en Sinope). Se atribuye a Platón la frase que lo define como "un Sócrates enloquecido", que resulta de indudable acierto.

La leyenda cuenta que Diógenes fue vendido como esclavo en la plaza pública, y que, al preguntarle el pregonero qué sabía hacer, contestó: "Gobernar hombres". Al ver pasar a un rico mercader, comentó: "Véndeme a ése. Necesita un dueño". (Diógenes, como esclavo, es ya un tipo literario, influido por la leyenda en torno a Esopo. Menipo lo presentará como figura central en sus *Diálogos en el mundo de los muertos,* y también lo hará Luciano, proponiéndolo como portavoz sarcástico.) Diógenes se convierte en un personaje literario, fuente inagotable de anécdotas. De los cínicos se ha dicho que fueron los *beatniks* del mundo antiguo, y la silueta de este personaje, un tanto caricatura, un tanto héroe y mártir, es el mejor exponente clásico de esa rebelión contra los valores admitidos por la sociedad y la cultura. Cierto que era más un rebelde que un revolucionario, por su feroz talante individualista, como ha subrayado Finley recientemente. La mejor acuñación de Diógenes fue la de su propia e inolvidable figura.

3.8. Otros cínicos

De carácter muy distinto al agresivo Diógenes fue su discípulo Crates de Tebas, que sería maestro de Zenón el estoico. Crates, que era un rico ciudadano, se convirtió al cinismo, y regaló toda su hacienda a los pobres para practicar los hábitos peregrinos y mendicantes de la secta. Fue poeta burlesco y parodió en sus poemas a Homero y a Solón. Solía acudir a las casas para dar consejos y por su buen carácter fue muy apreciado. Lo llamaron "el que abre todas las puertas". Se casó con Hiparquia, la hermana de otro cínico: Metrocles. Ella era de buena familia y tanto sus padres como el propio Crates trataron de disuadirla. Crates le expuso

todos los inconvenientes de la pobreza y los rigores del vagabundo. Pero ella decidió vivir con él para siempre, adoptando los hábitos del cinismo. Como dice A. Reyes, Hiparquia "vistió la túnica corta de la secta, afrontó la compañía de hombres que no se andaban con miramientos y vino a ser la primera recluta femenina entre aquella gente desesperada".

El cinismo no trajo grandes ideas, ni siquiera ideas originales; pero encontró su grandeza en figuras como éstas, que son oportunas en el contexto histórico del helenismo. Como indica E. Schwartz,

> el ideal de una existencia sin necesidades, que en el tiempo de Diógenes podía parecer a algunos una originalidad, adquirió una terrible eficiencia cuando las guerras de los diádocos, con sus catástrofes destructoras, cayeron sobre las ciudades helénicas y nadie estuvo ya seguro de que una buena mañana no se encontraría en el caso de tener que acogerse a una vida de perro, de la que antes se había mofado. La doctrina de la indestructible libertad del individuo, que una generación antes era todavía una paradoja, convirtióse en un consuelo que para muchos helenos no era ya paradójico ni trivial.

Crates, el discípulo predilecto de Diógenes, natural de la ciudad de Tebas, que Alejandro destruyó y que Casandro reedificó, decía:

> Mi patria es mi pequeñez y mi pobreza, a las cuales ningún cambio de fortuna puede afectar; mi ciudad es la de Diógenes, a quien la envidia nunca puso asechanza.

Afirmaba luego que no poseía una ciudad, sino que el mundo entero le ofrecía lugar para plantar su morada, y describiría en sus versos la utópica patria de los cínicos: la ciudad del zurrón, Pera, donde hay pan e higos, pero donde están ausentes las monedas y las reputaciones, las disputas y las armas.

Otros cínicos posteriores, como Bión de Borístenes y Menipo de Gádara, tuvieron una importante obra literaria (que se ha perdido), y a través de ella difundieron los principios de la secta.

La sátira menipea, que llega a calar en la literatura latina con Varrón y en la prosa griega encuentra su más alto exponente en Luciano (ya en el siglo II d. C.), es de clara raigambre cínica. Los cínicos acudieron a la parodia y la sátira, a los diálogos y a los sermones o diatribas, de corte popular, para atraer prosélitos, expresándose en prosa y en verso (y en un género mixto, el *prosimetrum,* inventado por ellos), y dejaron una amplia huella, difusa y cargada de un humor muy característico, en la literatura. Pero esos escritores posteriores son menos importantes en la historia de la filosofía, ya que fueron fundamentalmente glosadores y comentaristas de ideas que, de manera radical, habían enseñado los primeros cínicos.

Nota bibliográfica

Son escasos los estudios de conjunto sobre los cínicos. El de D. R. Dudley, *A History of Cynicism, from Diogenes to the 6th Century A. D.,* Londres, 1937, es la única historia del movimiento filosófico con una amplia perspectiva. También es amplio el enfoque del libro de R. Höistad, *Cynic Hero and Cynic King. Studies in the Cynic Conception of Man,* Upsala, 1948. Los principales textos y fragmentos, trad. al francés, pueden leerse en el libro de L. Paquet, *Les cyniques grecs. Fragments et témoignages,* Otawa, 1975. Para Antístenes hay una buena edición de fragmentos, la de F. Decleva-Caizzi, *Antisthenis Fragmenta,* Milán, 1966.

Hemos hecho alusión a breves enfoques, como el de J. Humbert, *Socrate et les petits socratiques,* París, 1967; el de W. C. K. Guthrie sobre Antístenes en *A History of Greek Philosophy, III,* Cambridge, 1969, pp. 304-311, y M. I. Finley, sobre Diógenes, en su *Aspectos de la antigüedad,* Barcelona, 1980. Y también a las páginas claras de W. Nestle en su *Historia del espíritu griego,* Barcelona, 1961, pp. 213-233.

En castellano tenemos dos contribuciones interesantes al estudio del tema: el libro de J. Roca Ferrer, *Kynikàs trópos, cinismo y subversión literaria en la antigüedad,* Barcelona, 1974, y el artículo de R. Pajares Box, "Las categorías fundamentales del pensamiento cínico primitivo", en *Studia Humanistica,* I, Madrid, 1976.

4
El epicureísmo

4.1. Introducción

La victoria del rey Filipo de Macedonia en Queronea sobre los ejércitos de Atenas y de Tebas, en el año 338, dejó bien claro a aquellas ciudades, hasta entonces tan orgullosas de su libertad y su independencia, que en el futuro tendrían que someterse a la hegemonía macedonia. A la muerte de Filipo, Demóstenes y otros oradores incitaron al pueblo de Atenas y al de Tebas a levantarse contra su hijo, el joven Alejandro. De nuevo las tropas macedonias derrotaron a los atenienses y tebanos. Tebas fue destruida y su población diezmada. Con Atenas Alejandro fue más benigno: tan sólo tendría que sufrir una tutela, con una guarnición y un gobernador macedonios. Desde el 335 así se estableció. Las demás *pólis* aprendieron la lección y se sometieron.

Pero la crisis de la democracia ateniense, que recibió en esas batallas un terrible golpe, venía de mucho más atrás. Platón había compuesto gran parte de su obra en una perspectiva crítica, en réplica a los desastres de una democracia que había condenado a muerte, en el año 399 después de la amnistía que siguió a la guerra del Peloponeso, que tuvo la ferocidad de una guerra civil en muchos momentos, al hombre más justo de su tiempo, a su maestro Sócrates. La *Carta VII,* en que Platón nos cuenta sus desilusiones y sus amarguras, es un documento autobiográfico de

excepcional interés para advertir esa crisis. También la historia de Tucídides, con severos análisis sobre la demagogia y el deterioro del espíritu democrático, nos resulta reveladora. Desde otro ángulo más teórico y abstracto, los escritos de Aristóteles recogidos en lo que se ha llamado su *Política* ofrecen una sintomática exposición de las preocupaciones del filósofo ante esa realidad histórica. Cierto que Aristóteles, contemporáneo de Demóstenes y de Alejandro, discípulo distanciado de Platón, tiene una perspectiva muy amplia. Advierte cómo la estabilidad política es un valor que por doquier está amenazado pero que resulta esencial para la vida ciudadana. Como observador e ideólogo moderado, recomienda Aristóteles, como el mejor sustento para mantener la democracia, una constitución mixta en donde el gobierno esté fundamentalmente en manos de una mayoría de clase media, que no ceda ante los abusos de la aristocracia ni los de la clase más baja, el *démos,* fácilmente presa de arrebatos y demagogias. Pero aún Aristóteles sigue pensando que el individuo necesita integrarse en la convivencia cívica y cumplir sus deberes comunitarios para realizarse plenamente y ser así feliz. Todavía él piensa que la *pólis* es la comunidad más perfecta y que el hombre se define como un *zôon politikón,* un "animal ciudadano".

Frente al utopismo de Platón en la *República* y en las *Leyes* el planteamiento aristotélico está dotado de un fuerte realismo. No piensa que el reinado de los filósofos pueda constituir un remedio viable a los males del gobierno. Le importa ante todo la seguridad del ciudadano, con un margen para la cultura, el ocio y la libertad. Si para defender eso hay que admitir la existencia de esclavos, como era habitual en el mundo antiguo (no sólo, desde luego, en las ciudades griegas), Aristóteles lo acepta como un mal menor, una condición para el mantenimiento de la sociedad griega en su forma más civilizada.

Alejandro Magno murió en junio del 323 en el palacio espléndido de Nabucodonosor, a orillas del Éufrates. La noticia de la muerte del gran conquistador del Oriente llegó a Atenas, provocando primero asombro y estupor, y luego un nuevo levantamiento antimacedonio, otra vez en defensa de la libertad. De nuevo los atenienses fueron derrotados. Antípatro se presentó en el Ática victorioso en el año 322, y los atenienses tuvieron que acep-

tar condiciones de paz duras. El partido popular fue abolido, la ciudadanía quedó restringida a quienes tenían rentas sólidas, y así muchos ciudadanos tuvieron que exiliarse y otros, los pobres, quedaron privados de sus derechos. La distinción entre ricos y pobres se radicalizó. El espíritu cívico de la ciudad inventora de la democracia griega quedó desgarrado. Por entonces había llegado a Atenas el joven Epicuro, ciudadano ateniense, aunque nacido en Samos. En los años 323 y 322, tan significativos para la historia del helenismo, el filósofo cumplió en la ciudad de sus padres su servicio militar como efebo.

4.2. Algunos datos biográficos de Epicuro

Epicuro nació en la isla de Samos en el año 341, hijo del ateniense Neocles, uno de los colonos emigrantes que, acogiéndose a una ayuda estatal, se había establecido en la isla en el 352, recibiendo un lote de tierras. Era Epicuro el segundo de cuatro hermanos. Su padre era maestro en una pequeña escuela y es probable que Epicuro lo ayudara en sus trabajos. El oficio de maestro de primeras letras no era una profesión de prestigio, y el satírico Timón se burlaba de ese trazo familiar, aludiendo a Epicuro como "el hijo del maestro de escuela, el más ineducado de los filósofos".

Al parecer, Epicuro comenzó pronto a estudiar filosofía, y a los catorce años fue discípulo de Pánfilo, un platónico de la localidad. A los dieciocho años se trasladó a Atenas para cumplir su servicio militar. Seguramente militó al lado del comediógrafo Menandro, uno de los testigos más brillantes de la época final del siglo IV. En esos años de su primera estancia en Atenas, en los que murieron Alejandro, Demóstenes, Aristóteles y Diógenes el Cínico, podemos pensar que este joven inteligente y preocupado ya por la filosofía recibió impresiones muy decisivas del ambiente ateniense, de la ciudad que era la capital cultural de Grecia y la sede de las más importantes escuelas filosóficas. Epicuro regresará a ella quince años más tarde para establecerse definitivamente. Es una lástima que no tengamos testimonios directos o indirectos de su primera estancia.

Al volver con su familia, se encontró con la noticia de un cambio de residencia: desde Samos la familia se había trasladado a Colofón. Al entrar en vigor el decreto por el que se proclamaba la amnistía política, en el 323, los desterrados anteriores de Samos volvieron a recobrar sus tierras y los colonos atenienses, como Neodes, tuvieron que emigrar de nuevo.

En Colofón residió Epicuro durante diez años, desde el año 321 al 311. Allí tuvo la oportunidad de tratar y de estudiar bajo la dirección de Nausífanes, un filósofo atomista, discípulo de Demócrito y del escéptico Pirrón. Aunque más tarde él dirigió duras críticas e insultos apasionados contra Nausífanes, todo indica que la relación con él fue decisiva en su formación intelectual. Luego Epicuro se trasladó a Mitilene y allí estableció su primera escuela de filosofía, de breve duración. Por rivalidades profesionales con los aristotélicos de la ciudad, tuvo que abandonarla. Se dirigió entonces a Lámpsaco, ciudad cercana al Bósforo, donde con el apoyo de amigos influyentes logró abrir escuela y filosofar con un círculo de adeptos y discípulos, entre los que estaban sus hermanos y algunos de sus más fieles camaradas, como Metrodoro.

En el año 306, cuando el filósofo frisaba ya en los treinta y cinco, vuelve a Atenas, ahora ya definitivamente, para fundar allí su escuela. En Atenas vivirá, rodeado de un círculo de amigos íntimos y discípulos, hasta su muerte, treinta y cinco años después. La ciudad seguía siendo, pese a las vicisitudes de la política, el centro de los movimientos intelectuales. El Liceo y la Academia eran las escuelas filosóficas de mayor prestigio, sobre todo como centros educativos, donde se impartía una *paideía* del más alto nivel. Para impartir su doctrina con independencia de toda imposición oficial, Epicuro compró una casa y, no lejos de ella, un pequeño terreno, el "Jardín" *(kêpos).* El Jardín era más bien un huerto, donde además de ofrecer un ameno ámbito para charlas y convivencias amistosas, se cultivaban hortalizas para caso de necesidad. En la escuela se elaboraban los escritos que luego se publicarían o enviarían a otros centros y a otros amigos. La biblioteca era, como en todas las escuelas filosóficas, parte esencial. Pero es probable que el espíritu intelectual tuviera aquí un carácter distinto del de la Academia o el

Liceo, más dedicados a la investigación científica y a la *paideía* cultural superior. El Jardín proporcionaba un retiro para la vida intelectual a un grupo de amigos, en torno a la figura venerable del maestro Epicuro.

4.3. El Jardín

El Jardín era un lugar silencioso lejos del bullicio de la ciudad. Allí sus miembros cultivaban la generosidad y la amistad recíprocas, celebraban comidas en común y festejaban el día 20 de cada mes en conmemoración del día del nacimiento del maestro, siempre dentro de una gran moderación. En esta escuela se admitían personas de todas las clases sociales, incluso mujeres (cosa insólita en una escuela filosófica), tanto de vida respetable, como Temista, esposa de Leonteo, cuanto de vida ciertamente alegre, como la famosa Leoncion, de la que además sabemos que escribió duramente contra Teofrasto (contemporáneo de Epicuro en Atenas, botánico y sucesor de Aristóteles en la dirección del Liceo); y había algo aún más sorprendente: se admitían esclavos. Todo esto fue motivo de escándalo y, sin embargo, nada había más lejos del escándalo que la vida de Epicuro, sencilla y tranquila hasta la muerte, como lo prueban los testimonios llegados a nosotros.

4.4. Epicuro y sus obras

Epicuro, con sus enseñanzas y su ejemplo, sobre todo ofreció una auténtica réplica a las grandes escuelas; escribió numerosas obras, unos trescientos rollos de papiro, según Diógenes Laercio, de las que sólo nos han llegado breves fragmentos. Entre ellos hay algunas cartas enviadas a los amigos, de las que quizá merezca especial mención la última, la que escribió el día de su muerte a su querido amigo Idomeneo, porque expresa de una manera clara cuál fue el talante de este hombre que, frente a la relajación, inseguridad y crisis política, busca una paz serena y duradera, fácil de conseguir si se es sabio.

El testamento de Epicuro: Carta a Idomeneo

> Mientras transcurre este día feliz, que es a la vez el último de mi vida, te escribo estas líneas. Los dolores de mi estómago y vejiga prosiguen su curso, sin admitir ya incremento su extrema condición. Pero a todos ellos se opone el gozo del alma por el recuerdo de nuestras pasadas conversaciones filosóficas. Tú, de acuerdo con la disposición que desde joven has mostrado hacia mí y hacia la filosofía, cúidate de los hijos de Metrodoro.

En su testamento Epicuro nombró a Aminómeno y a Timócrates administradores de toda la propiedad; a Hermarco de Mitilene, aquel que fuera su primer discípulo, director de la escuela, disponiendo que tanto él como los futuros directores deberían vivir en la Casa y los discípulos en el Jardín. Líneas atrás decíamos que la amabilidad lo acompañó hasta la muerte, afirmación de la amistad generosa hacia sus íntimos, como testimonia también la carta a Idomeneo, en la que le pide que cuide de los hijos de su fiel discípulo Metrodoro, muerto siete años antes que él.

4.5. Formación filosófica de Epicuro

Según anécdotas llegadas a nosotros a través de Diógenes Laercio y Sexto Empírico, Epicuro se sintió pronto atraído por la filosofía. Cuando sus maestros de letras, a sus insistentes preguntas sobre el nacimiento del Caos, le responden que era misión de los filósofos el contestarle, replicó Epicuro: "Pues bien, tendré que irme hacia ellos, si es que ellos saben la verdad de las cosas reales"[1]. Sea cual sea el inicio o momento de su interés por la filosofía, lo que sí parece claro, incluso en las anécdotas, es que Epicuro poseyó un profundo espíritu crítico, que no le permitió aceptar sin más las enseñanzas tradicionales, y que este criticismo le llevará a leer libros distintos a los que utilizaban en las escuelas, en las que lo primordial era la lectura y memorización de obras prácticas, como la *Teogonía* de Hesíodo, y resulta probable que Epicuro no quisiera aceptar únicamente esas enseñanzas y comenzara ya entonces a leer a Demócrito y a otros filósofos que escribieron de física.

Empieza estudiando con un filósofo de la escuela platónica, Pánfilo; de él aprende las bases y postulados de un idealismo frente al que a lo largo de toda su vida mantendrá un firme rechazo. Cuando estuvo cumpliendo el servicio militar en Atenas debió de conocer a Jenócrates, que había sucedido a Espeusipo en la dirección de la Academia, y a Teofrasto, sucesor de Aristóteles huido a Calcis después de la muerte de Alejandro, por miedo a la reacción antimacedónica. De todos éstos debió de oír Epicuro discusiones acerca del placer y su manera de conseguirlo.

En aquellos momentos, en la Academia había más preocupación por la ética y la moral que por la metafísica, y no sólo en la Academia, pues es sabido que Aristóteles había escrito su *Ética a Nicómaco* como reacción frente a posturas excesivamente idealistas de algunos platónicos; contra todos ellos escribirá Epicuro sus planteamientos acerca del placer y la felicidad.

No sólo en cuestiones de moral se sitúa Epicuro frente a platónicos y aristotélicos, sino también en temas que atañen a la física, aceptando de lleno las posturas atomistas, que por supuesto no conoció en Atenas sino a través de Nausífanes, que enseñaba Física Atomista en Teos, isla cercana a Colofón, donde ya dijimos que había ido después de que sus padres fueran expulsados de Samos.

Estuvo con él cuatro años, al término de los cuales se separó totalmente defraudado, al parecerle incongruente aquello que enseñaba con la vida que llevaba. A tanto llegó su rechazo por Nausífanes que nunca se quiso reconocer su discípulo y afirmó a lo largo de toda su vida que era autodidacta, no recatándose en sus insultos y diciendo de él que sus conocimientos de física no le habían servido para alcanzar la serenidad del espíritu. Abandonando a Nausífanes va a Mitiline, de aquí es expulsado y se instala en Lámpsaco, para finalmente partir hacia Atenas cuando tenía treinta y cinco años.

Caracteres propios de la filosofía de Epicuro

El sistema filosófico de Epicuro no constituyó un eclecticismo intelectual, como muchos han querido ver en él, sino una

auténtica actitud personal, que era una respuesta práctica a experiencias que buscaban el camino para alcanzar la felicidad y la confianza en los hombres. Respecto a esto existe una frase de Séneca que dice: "Lo de Epicuro no era una doctrina, sino un modo de vida comunitaria que produjo hombres como Metrodoro, Hermarco y Polieno"[2].

Vive en un momento de tan profunda crisis, tanto política como moral, producida por las continuas guerras, que no es extraño que su reacción contra ella lo llevara a buscar el camino para olvidar los deseos de poder, egoísmos y crímenes del momento. La filosofía es una "especie de saber para la vida"[3], que significa tanto una práctica como una actitud frente al mundo, que hacen del filósofo un auténtico sabio y un ser dichoso, el cual no se entretendrá en vanas palabras, sino que "manifestará" su saber. "No hay que simular filosofar, sino filosofar realmente. Porque no necesitamos aparentar estar sanos, sino estar sanos realmente" (*S. V.*, 54). *Sabio* será aquel que lleve una vida feliz, no el que corra tras un ideal teórico; es el arte de vivir una felicidad constante frente a los que llevan una vida dedicada a la investigación y a teorizar sin pararse a meditar en el verdadero fin del existir humano.

El individuo, ya que sólo a él van dirigidas sus enseñanzas, necesita un auténtico conocimiento de la realidad, liberado de falsas opiniones que no hacen sino perturbar el ánimo; y esto no quiere decir que la máxima felicidad se alcance con el saber, sino que él es el instrumento necesario para alcanzar la felicidad. El conocimiento no será el fin sino el medio.

> El estudio de la naturaleza no forma jactanciosos artífices de la charlatanería ni ostentadores de la cultura *(paideía)* por la que se disputa la masa, sino personas firmes, independientes, orgullosas de sus propios bienes y no de los que surgen de las circunstancias fortuitas (*S. V.,* 45).

Ese nuevo saber será el que rechace los caducos planteamientos de una cultura tradicional que engaña a los hombres con falsas opiniones y los priva del placer que proporciona el auténtico conocimiento de la Naturaleza. "Te considero feliz, Apeles, porque,

desprovisto de toda educación –*paideía*–, te entregaste a la filosofía", dice una famosa sentencia (frag. 117, Usener). Y, lo que es aún peor, inculca en los hombres unas virtudes basadas en la competición y los premios, que de ninguna manera proporcionan la verdadera felicidad, sino que llevan sólo a la fama y al azaroso poder político, caminos que sin duda debemos abandonar para alcanzar la vida feliz.

Hay en todo esto un claro rechazo de la moral tradicional por lo que entraña de falsa; a Epicuro lo que le importa es el individuo, no lo que digan de él o parezca ante los demás. Le parece indigno adular a individuos como Demetrio Poliorcetes –imagen misma de la depravación–, que se hace rendir honores propios de un dios; no tanto porque rechace todo tipo de tradición o institución, como hicieron los cínicos de su tiempo, sino porque hay que huir de lo vano y fatuo en busca del hombre honesto que renuncia a adquirir poder y riquezas, que son según Epicuro el fruto de unos deseos vanos, ni naturales ni necesarios, sometiéndose con ellos al arbitrio del azar y a la locura de las masas, y que, en cualquier caso, siempre separan al individuo de su propio dominio.

El sabio feliz es el autosuficiente, el que posee la *autarquía*, el dominio de sí mismo, ésa será la auténtica medicina que lo libere de placeres azarosos e inconstantes, raíz de futuros males; este autodominio le permitirá convivir en la ciudad y al mismo tiempo estar alejado, alcanzando a través de la moderación las necesidades naturales que no son difíciles de alcanzar si sabemos distinguir lo necesario de lo superfluo, librándonos de esto último, que nos lleva a la pérdida de la libertad.

> Una vida libre no puede adquirir grandes riquezas por no ser asunto fácil de conseguir sin servilismos al vulgo y a los poderosos, pero ya lo posee todo en su continua liberalidad (*S. V.*, 67).

4.6. Réplica de Epicuro a Platón y Aristóteles

Ya dijimos al principio que Epicuro sintió desde muy joven un gran deseo de conocimientos, y se movió en un ambiente cultu-

ral que le proporcionó un rico arsenal filosófico, del que él en algunos casos será continuador y en otros crítico. Hay quien ha dicho que Epicuro, su filosofía, no habría existido si antes no hubiera vivido Demócrito. Es posible, pero de lo que no hay duda es de que Epicuro, partiendo de una postura auténticamente personal, aceptará planteamientos ya dados y negará otros, para al final mostrarnos un sistema coherente y armónico. Y que entronca y responde a la circunstancia histórica, a la crisis del momento, porque es probable que, si Epicuro no se hubiera sentido completamente desengañado de la política y de la moral del momento, no se hubiera cuestionado si el individuo debía o no participar de la política, si el caos era o no producto del azar, si el alma era inmortal, etc., cuestiones que, por otro lado, ya habían sido repetidamente planteadas y contestadas con diversas soluciones idealistas.

Para Epicuro, sin embargo, las respuestas recibidas no tenían fundamento suficiente como para ser aceptadas; así que rechazará unas, modificará otras y en otros casos aceptará aquellas que él también puede "comprobar".

Tal vez el hecho de que su primer maestro, Pánfilo, fuera platónico le iba a servir como antídoto contra todo idealismo platónico, en el que Epicuro veía el mayor fraude hecho a los hombres. Los postulados básicos del platonismo (existencia de dos mundos, inteligible y sensible, la razón como camino único para alcanzar la verdad, la existencia de un alma inmortal y de origen trascendente, la creencia en unos valores éticos universales y la necesidad de reestructurar la sociedad, en la que el gobierno estaría en manos de los filósofos), cuando Epicuro los aprende, ya habían sido rechazados por otras escuelas y sufrido graves críticas por parte de Aristóteles. Epicuro no sólo va a criticarlos, sino que se va a situar en el lado opuesto, negando lo anterior y afirmando que no hay más que una realidad, la sensible, que será conocida por el individuo por el único camino: a partir de los datos de los sentidos; el alma no será espiritual o trascendente, sino material y corpórea, y como tal perecerá al separarse los átomos que la componen. Con esta afirmación Epicuro aceptaba el atomismo de Demócrito. Por otro lado, retornaba a unas posturas hedonistas de base, semejantes a las del socrático Aristipo de

Cirene. Negaba también los planteamientos teológicos de Platón y aceptaba unos dioses lejanos y serenos que nada tienen que ver ni con los astros ni con la teleología aristotélica, sino que son seres apáticos y ociosos que, arrinconados y sin preocuparse de los hombres, viven en esos espacios entre los mundos. Por otra parte, vuelve a planteamientos más antiguos que los de las escuelas socráticas y orienta su filosofía hacia un objetivo moral, basado en el materialismo y el hedonismo.

La crisis del platonismo había conducido a la filosofía hacia posturas materialistas y, ya antes de que Epicuro comenzara a rechazar las utopías políticas y los idealismos platónicos, las grandes escuelas del pasado habían comenzado a resquebrajarse. Epicuro trata de ahondar en esta ruptura con el fin de buscar el camino que conduce al hombre a la felicidad, que no encontrará ni en otro mundo ni a través de la contemplación, sino en la práctica de una sabiduría al margen de las virtudes tradicionales.

Rechazará los prejuicios sociales que habían llevado a Aristóteles a decir del esclavo que era "una máquina animada". La nueva filosofía de la Naturaleza se convierte en el instrumento necesario de la salvación personal, instrumento que nunca estará exento del conocimiento científico necesario de la Naturaleza, sin el que no seremos capaces de alcanzar la felicidad. Tampoco –dice Epicuro– seremos felices a través de la contemplación, como pretendían los platónicos, sino que para acceder a ella será necesaria una actitud ante la vida, actitud que empujará al hombre hacia el verdadero conocimiento y en la que se nos garantizará la auténtica serenidad de ánimo, la *ataraxía.* El conocimiento será necesario, no tanto porque él en sí mismo sea la felicidad, sino porque es necesario para librarnos de las supersticiones acerca de los astros defendidas por los platónicos, y, de esta manera, accediendo al auténtico conocimiento sentiremos confianza en la Naturaleza.

En cuanto a la vida en sociedad, se opondrá al ideal platónico del filósofo que sacrifica su bienestar para dedicarse a organizar la sociedad; aunque tampoco estará de acuerdo con el absoluto despego inicial que defienden los cínicos, pretendiendo una vuelta al desorden, a la anarquía.

Los planteamientos políticos de Platón y Aristóteles estaban en contra del individuo autosuficiente, que será el que defienda Epicuro. Tanto para Platón como para Aristóteles, el ciudadano, el hombre, es fundamentalmente un miembro de la *pólis* y, únicamente en la ciudad será autosuficiente. Sólo un dios o un animal pueden vivir en soledad, según Aristóteles, y despreocuparse de todo lo demás. Epicuro, por el contrario, defiende el no participar en la política, porque tal participación acarreará grandes males. Pero, a pesar de todo, no podemos considerar su actitud tan radical como la de los cínicos, desde el momento en que acepta vivir en sociedad siempre y cuando esto no suponga el ser manipulados, ni tener la intención de manipular a los demás.

Visto todo esto, no seríamos justos si no tuviéramos en cuenta las influencias positivas que recibe tanto de Platón como de Aristóteles.

A Platón le angustia la reconstrucción de la civilización griega después del hundimiento al que ha llegado tras el siglo de Pericles; a Epicuro también; la diferencia estriba en que tomarán caminos opuestos, pero el punto de partida será el mismo. Si somos rigurosos, podremos contemplar a Platón en su diálogo *Gorgias* atacando a una sociedad que mide su poder única y exclusivamente por la cantidad de barcos que posee, algo que para Platón sería absolutamente indigno, y en esto, no hay duda, Epicuro coincidiría con él; lo que Platón recomienda en el *Gorgias* contra todo esto es la educación de los jóvenes para que, una vez alcanzada la madurez en virtud y conocimiento, puedan entregarse a la actividad política. En este punto ya no estaría de acuerdo Epicuro, que en ningún momento aceptaría el sacrificio del individuo en aras del Estado. Cuando Platón proponía la reconstrucción de éste sobre una base justa, Epicuro invocaba su supresión. Aristóteles había suavizado las posturas concediendo mayor importancia al individuo, pero, en cualquier caso, el individuo como tal siempre necesitaría del Estado, que será el que deba proveerle de los medios adecuados para alcanzar su completo desarrollo. Por otro lado, con respecto a la teoría de la mortalidad del alma, que defiende contra Platón, está basada en las investigaciones biológicas de Aristóteles y, con respecto a la amistad, lo que Epicuro

nos dice ya había sido anticipado por Aristóteles, excepto en que Epicuro dio prioridad a la amistad frente a todas las demás actividades prácticas de la vida.

4.7. División de la doctrina filosófica de Epicuro

El sistema filosófico epicúreo se divide en Canónica, que trata de los criterios necesarios para discernir la verdad del error y está expuesta en un libro intitulado *Canon;* Física, cuyo objeto es el verdadero conocimiento de la Naturaleza de las cosas; y la Ética, que tratará de la moralidad y felicidad que debe lograrse en esta vida. Comenzaremos, pues, este resumen por la Canónica o teoría del conocimiento (posteriormente relacionada con la física y la moral).

A) Canónica

Epicuro sustituye el estudio tradicional de la Lógica (que en cuanto disciplina formal se ocupa de la formación y relaciones entre silogismos) por la Canónica o teoría del criterio cognoscitivo, que enseña los fundamentos del proceso por el que llegamos a discernir lo verdadero de lo falso.

Criterios de evidencia

La *sensación:* los cuerpos desprenden imágenes que, al impresionar nuestros órganos sensoriales, producen conocimientos evidentes (sensaciones). No hay posibilidad de error en este tipo de conocimiento, que es la base de todos los demás. A esas imágenes que impresionan nuestros órganos se les llama *eídola* y están formadas por sutilísimos átomos, que como efluvios se desprenden de los objetos. Este primer conocimiento es todavía irracional *(álogos)* y es la base de todo juicio mental posterior. A las reacciones de placer o dolor ante estas sensaciones Epicuro las llamará *sentimientos* o afecciones *(páthe)* y serán el material con el que construiremos nuestra vida moral.

Cuando las sensaciones que llegan a los sentidos procedentes de un objeto se repiten una y otra vez se van grabando en la memoria hasta que se forma un concepto o una imagen general a la que Epicuro da el nombre de *prolépseis,* que nos permitirá anticiparnos a las experiencias posteriores. (Estos conceptos generales nada tendrán que ver con las ideas innatas cartesianas, derivadas de Platón.) Este planteamiento tiene su fundamento en Aristóteles, del que Epicuro extrajo las características específicas del conocer humano..

De donde se deduce que en el hombre hay que distinguir: *a)* la *sensación,* que es *álogos,* igual que en los animales; *b)* una *actividad mental ordenadora* (que no se da en los animales), que compara y clasifica esas sensaciones; y *c)* la aparición de las *ideas generales,* que no anteceden a la experiencia, pero que preceden a cualquier discusión de carácter científico.

Sensaciones *(aisthéseis),* sentimientos *(páthe)* y anticipaciones *(prolépseis)* serán los tres primeros criterios de verdad, según esta teoría empirista.

Además de que afirma Epicuro que cualquier representación general de un objeto tiene su fundamento en las sensaciones, éstas tendrán que estar dotadas de claridad *(enárgeia)* suficiente para poder ser admitidas como válidas, y sólo a partir de la memorización –grabación– de ellas podremos emitir un juicio o llevar cualquier otro tipo de actividad racional. Pero si, en lugar de esto, echamos mano de sensaciones faltas de claridad, corremos el riesgo de cometer errores, algo que también sucede cuando utilizamos mal el lenguaje. Hay que atenerse al significado claro y fundamental de los vocablos desentendiéndonos de palabras vacías que nos conducen a variados errores.

Hemos analizado brevemente los tres criterios de verdad que admite Epicuro; pero hay otro más, el cuarto, del que nos habla Diógenes Laercio refiriéndose a los epicúreos. Dice que, además de sensaciones, sentimientos y *prolépseis,* añadían unas *proyecciones* imaginativas del entendimiento *(phantastikas epibolás tés dianoías),* que serían el cuarto criterio[4]. Mediante éstas la mente podría proyectar o inferir la existencia de algo que no habría sido comprobado por los sentidos. Y si las sensaciones *aisthéseis* debían estar dotadas de *enárgeia* –claridad– y las *prolépseis* deben ser

ideas claras y confirmadas, las proyecciones necesitan de ambos atributos, y se convierten en un razonamiento inductivo a partir del cual llegamos al origen del mundo sensible, tal como si la mente, convertida en órgano supersensorial, fuera capaz de proyectar imágenes, que están más allá de los fenómenos, y concebir así algo insensible, como los átomos.

En conclusión, la Canónica está profundamente relacionada con la Física y la Ética, porque sólo un conocimiento verdadero de la naturaleza nos proporcionará la tranquilidad de ánimo necesaria para la vida feliz.

B) Física

Si la Canónica nos exponía los criterios de verdad para un conocimiento real de la Naturaleza, la Física nos mostrará cómo está constituido ese mundo sensible y sus postulados básicos.

Epicuro escribió muchos libros acerca de nuestro saber de la Naturaleza, la mayoría de ellos perdidos para siempre. Sólo en parte, gracias a los papiros de Herculano, al poema del latino Lucrecio y a algunas críticas y restos de comentaristas posteriores, conocemos lo esencial de su teoría física. De enorme valor nos resulta, en su caso, la historia de la filosofía griega titulada *Vidas y opiniones de los filósofos antiguos,* redactada a comienzos del siglo III d. C. por el erudito Diógenes Laercio, compuesta por diez libros, el último de los cuales está dedicado por entero a Epicuro. En este libro X, además de hacer comentarios acerca de las doctrinas epicúreas, incluyó tres cartas del filósofo y las *Máximas Capitales.* Una de las cartas contiene los principios de la Física epicúrea expuestos a manera de resumen. Dirigida a su amigo Heródoto, es un texto de estilo difícil y preciso, suficiente para darnos cuenta de que aquél a quien se dirige es un discípulo aventajado y de que hay temas que, por sabidos o menores, se resumen sin explicación; explicaciones que, por lo demás, debían de estar contenidas en la más importante y extensa obra de Epicuro, conocida con el título *Acerca de la Naturaleza,* que contenía todo tipo de discusiones y reflexiones tratadas en el Jardín con sus discípulos, pero de la que,

desgraciadamente, sólo nos han llegado unos breves fragmentos procedentes de la biblioteca de Filodemo en Herculano.

Principios fundamentales de la Física epicúrea expuestos en la Carta a Heródoto son los siguientes:

1. Nada nace de nada; el todo es eterno e inmutable; todo lo componen los átomos y el vacío; los cuerpos son átomos o agregados de átomos; el todo es infinito.
2. Los átomos eternos, permanentes e inmutables tienen forma, extensión y peso.
3. El mundo no se originó del caos. Todo fue siempre lo que es ahora.
4. La percepción verdadera es a través de los sentidos.
5. La naturaleza de los cuerpos celestes no es distinta a la del mundo nuestro.
6. El alma es mortal; el alma también se compone de átomos sutiles. Es corpórea.

1) Nada nace de nada; el todo es eterno e inmutable

La evidencia sensible nos muestra que hay cuerpos, cuerpos que se pueden ver y tocar, y que, además, se pueden dividir; sin embargo, por mucho que dividamos llegará un momento en que la división se hará imposible. Estos elementos que ya no pueden ser divididos, que permanecen inalterables son los *átomos* (*átomon,* indivisible). Esta doctrina ya había sido expuesta antes por Demócrito, aunque Epicuro introducirá una serie de correcciones, que más adelante analizaremos. No hay duda de que acepta la solución dada por los atomistas al problema del movimiento planteado por Parménides, en el que, al no haber pluralidad de elementos, no cabía explicación alguna. Tanto para Demócrito como para Epicuro los átomos se moverán siempre en el vacío, y estos átomos, al igual que el vacío, serán eternos. Junto a ellos, dice Epicuro, existe el vacío, el espacio o el lugar que posibilita su movilidad y que nos permite explicar la realidad aparente, los fenómenos, sin necesidad de tener que recurrir a un estado de

caos previo al cosmos, que obligaría a admitir un agente externo ordenador de ese caos. "Desde luego el todo fue siempre tal como ahora es, y siempre será igual" (*Carta a Heródoto,* 39-40). En la creación, en la constitución de los compuestos atómicos que forman los infinitos mundos posibles no ha intervenido ninguna divinidad, ni en forma de Demiurgo ni de Providencia ni de Necesidad; sólo el azar.

2) Los átomos eternos, permanentes e inmutables tienen forma, extensión y peso

La inmutabilidad y permanencia de los átomos hace que nada se destruya, sino que todo se transforme. Los cambios en los cuerpos no son más que la manifestación de la distinta combinación de los átomos, que son inmutables.

Tienen *tamaño,* pero sin modificaciones infinitas, ya que esto supondría que podrían aumentar de tal forma que fueran visibles, y esto no es posible.

Tienen *formas* diferentes para facilitar las distintas combinaciones, y tampoco son infinitas; en todos ellos habrá al menos teóricamente unas partes mínimas, homogéneas e iguales en cuanto a tamaño y figura, a partir de las que se originarán los distintos tamaños y figuras que pueden adoptar los átomos. El mismo Epicuro nos dice en su *Carta a Heródoto:*

> Luego hay que considerar estos elementos brevísimos y simples como límites de las dimensiones, como que ofrecen en sí mismos, como unidades primarias, la base de medida para los cuerpos mayores y menores, de acuerdo con el método de inferencia racional apropiado a las cosas invisibles (*Carta a Heródoto,* 59).

Tienen *peso* y ésta es la razón que los impulsa a caer hacia abajo. Epicuro conoce las críticas que Aristóteles ha hecho a los planteamientos de Demócrito, para quien los átomos se movían al azar y en todas las direcciones, sin que hubiera ninguna razón para que fueran de un lado a otro o al contrario, o incluso para

que se movieran; e introducirá una razón que será la causa natural del movimiento: el peso. Todos los cuerpos pesados, según Aristóteles, se mueven hacia abajo, entendiendo por "abajo" el punto central que equidista de la esfera de las estrellas fijas. En Epicuro, que acepta la solución ofrecida por Aristóteles, la explicación se presenta más complicada. Porque, ¿qué puede ser arriba, y qué abajo en un mundo infinito? ¿Dónde estaría ahí el centro equidistante aristotélico? (No olvidemos además que, según Epicuro, la tierra se asemejaba a un disco plano, uno más de los infinitos que podían existir en un espacio infinito.) Y, sin embargo, no duda en afirmar que el peso provoca el movimiento hacia abajo –trayectoria vertical pero no paralela–, en el que los átomos se desplazan a igual velocidad, y añade algo más: el movimiento no es paralelo, pues si así fuera, los átomos no chocarían entre sí y no podrían dar lugar al compuesto que son los cuerpos: aglomeraciones de átomos provocadas por los choques producidos en las desviaciones de su caída. Esta desviación recibe el nombre de *parénklisis,* según la traducción latina, o *clinamen.*

Epicuro admite tres causas para la formación de los cuerpos y del cosmos: 1) los átomos tienen extensión, forma y peso; 2) este último es la causa del movimiento hacia abajo de los átomos (la velocidad para todos ellos es la misma, rapidísima); y 3) aunque en principio pudiera parecer que las trayectorias de los átomos son paralelas, no es así, sino que sufren choques a causa de ciertas desviaciones o movimientos de *clinamen* provocados en su descenso.

Se han producido claras modificaciones con respecto a la teoría de Demócrito. Éste admitía infinidad de tamaños y formas para los átomos, y no pensaba que el peso fuera la razón fundamental de su movimiento, sino que afirmaba que estas partículas estaban sometidas desde siempre a un movimiento de torbellino que era el que causaba choques y agrupaciones en el espacio infinito.

3) *La percepción verdadera es a través de los sentidos*

La sensación, como dijimos anteriormente, es el primer criterio de verdad. Es esta sensación lo que nos permite decir que hay objetos sensibles distintos en forma, tamaño, color, olor, etc., y que son verdaderamente reales. Son tan reales como los átomos. La diferencia estará en que los átomos eran invisibles y estos objetos aparecen a nuestros sentidos; aquéllos eran simples y éstos son el producto de un compuesto de átomos que, sometidos al movimiento por razón de su peso, se desvían, entrechocan y provocan los primeros conglomerados.

Las combinaciones no son todas iguales, hay unas más sencillas que otras, bases de futuros compuestos hasta originar los objetos físicos.

Según sean las combinaciones así serán las características de los cuerpos: unas permanentes, llamadas cualidades primarias *(symbebekóta),* y otras más accidentales y no permanentes *(symptómata)* o cualidades secundarias.

Las primeras son aquellas cuya pérdida acarrearía la pérdida de la entidad del objeto (si se pierden, el objeto deja de ser lo que es) y las secundarias, aquellas cuya pérdida no alteraría la naturaleza o entidad del objeto. Entre las primeras están el peso, tamaño, figura; entre las segundas, el color, olor, humedad o calor, etc. Como, en lo social, son accidentales la riqueza, la pobreza, así como la libertad, la esclavitud, la nobleza, etc.

El mundo epicúreo y cada mundo, puesto que Epicuro admite que puedan existir infinitos mundos, será un conglomerado de átomos que, una vez engarzados, relacionados entre sí según sus figuras y tamaños, producirán un mundo sensible susceptible de ser conocido por nosotros, los hombres. (En la *Carta a Pítocles,* de la que hablaremos más adelante, encontraremos la explicación de la formación de los cuerpos celestes.)

El vacío

Al principio del capítulo decíamos que para Epicuro todo lo componen los átomos y el vacío, y que fuera de estos dos ele-

mentos no hay una tercera forma posible de existencia. ¿Qué es el vacío? El espacio en el que se mueven los átomos. El vacío no puede ser visto ni sentido ni tocado. Su existencia es necesaria para que en él puedan moverse los átomos; además, es infinito en extensión (recuérdese que los átomos eran infinitos en número, pero limitados en cuanto a la extensión). Los cuerpos tienen necesariamente que estar en algún lugar, y este lugar en el que se encuentran los cuerpos y que no puede ser ocupado al mismo tiempo por dos de ellos es el vacío o espacio. Con esto volvía a aceptar de nuevo un planteamiento ya expuesto por Demócrito para oponerse al presocrático Parménides, que, negando el vacío como lo no existente, había dejado sin solución el problema del movimiento.

En este vacío, que Epicuro identifica con el espacio, se mueven los átomos y en él hay una dirección privilegiada, la vertical, que los átomos recorrerán en su caída antes de mezclarse para dar lugar a los compuestos (explicamos antes que no es una línea vertical absoluta, sino que los átomos están dotados del poder de desviarse ligeramente en cualquier espacio o tiempo por el *clinamen*). En este sentido se ha separado de Demócrito, que había dicho que los átomos, antes de unirse para formar infinitos mundos, se encontraban detenidos en una especie de danza precósmica en movimiento vertiginoso, así que sus átomos no tenían peso o, si lo tenían, esa cualidad no influía en su movimiento.

Un texto fundamental en este punto es el del poeta Lucrecio[5]:

> Hay otra cosa que yo quisiera decir: cuando los átomos descienden en medio del vacío por su propio peso, realizan, en un lugar y tiempo imprevisibles, unos ligeros movimientos horizontales, suficientes para decir que han experimentado un cambio de dirección. Si no lo hicieran seguirían descendiendo verticalmente en un vacío sin fin como gotas de lluvia; y si no se encontraran o chocaran, la naturaleza no hubiera llegado nunca a producir nada. Insisto, una y otra vez, en su capacidad de desviarse. Aunque su movimiento desviatorio debe ser infinitamente pequeño, porque, de otro modo, os veréis aceptando movimientos oblicuos que están en contradicción con los hechos. Es indudable también que

los átomos, cuando caen por su propio impulso, caen en línea recta; pero, ¿quién puede negar la posibilidad de un movimiento lateral?

Para concluir, si un movimiento sigue a otro necesariamente y los átomos no son capaces de efectuar nunca una desviación que rompa la fuerza del destino, que salga de la interminable cadena de causas y efectos, ¿cómo, entonces, resulta que los seres vivientes sobre la superficie de la tierra son libres? ¿De dónde procede, me vuelvo a preguntar, esta libertad de la voluntad para romper las ataduras del destino, que nos da el poder de dirigirnos allí donde nos conduzcan los impulsos del deleite? (*De la naturaleza de las cosas,* II, 216-260).

4) Sobre la naturaleza de los cuerpos celestes

Los planteamientos epicúreos acerca de la naturaleza de los cuerpos celestes estaban expuestos en los libros XI y XII de su gran obra *Perí phýseōs.* Por desgracia, como ya dijimos anteriormente, se han perdido casi en su totalidad, y si tenemos alguna noticia de ellos es gracias a las citas de Filodemo, que tuvo un ejemplar en su biblioteca de Herculano, que más tarde sería destruida por el fuego del Vesubio.

Hay algo, sin embargo, que sí se ha conservado: la *Carta a Pítocles,* la segunda de las tres que poseemos, gracias a que Diógenes Laercio tuvo el acierto de incluirla en su libro X de la *Vida y opiniones de los filósofos antiguos;* es un breve resumen de las teorías de la escuela sobre astronomía, meteorología y fenómenos celestes, y, de algún modo, se puede considerar como un breve apéndice a la *Carta a Heródoto,* sobre los fundamentos de la Física.

Lo más importante de la carta es que en ella se ve claramente que la explicación de los fenómenos celestes tiene importancia siempre y cuando contribuya a procurar la serenidad del espíritu. No le importa a su autor aceptar opiniones distintas, incluso contrarias, mientras no vayan contra la evidencia, ya que si bien sus efectos pertenecen al campo de nuestra experiencia, los cuerpos celestes en cuanto tales están más allá de lo verificable; pero lo que sí deja claro es que hay que eliminar todo tipo de explica-

ción mítica o divina, pues hasta ahora esa clase de explicaciones no han servido más que para provocar la angustia y el terror a lo desconocido. De donde se deduce que:

- Los fenómenos celestes son algo natural y no divino, como afirmaban ciertas teorías defendidas en el Liceo, en donde la regularidad de sus movimientos y el misterioso "quinto elemento" de que estaban formados les conferían un carácter divino.
- Podemos admitir distintas explicaciones acerca de ellos porque en sí mismos escapan a la verificabilidad: la demostración empírica es fundamental para aceptar plenamente una teoría; si ésta no existe, podemos aceptar varias propuestas.
- La posibilidad de aceptar distintos planteamientos le lleva a admitir que nuestro cosmos o mundo es una región del cielo que contiene los astros, la tierra y los fenómenos atmosféricos, que la tierra está en el centro y, algo muy sorprendente, que tiene figura de plato o disco llano. A Epicuro no le importa aceptar una teoría que ya cien años antes había sido abandonada (en aquellos momentos la esfericidad de la tierra era una teoría generalmente aceptada), pues su objetivo, cuando se ocupa de estos problemas, es desautorizar algunas creencias astrológicas de implicaciones divinas o míticas y, además, afirmar que cuando la verificación es imposible puede ser aceptada cualquier hipótesis que no contradiga a la experiencia.

El alma

En el cosmos de Epicuro todo es material. No hay nada incorpóreo excepto el vacío. Todas las cosas son cuerpos y el alma es uno de ellos, que, unido a nuestra carne, da lugar al compuesto humano individual. Para él, todo animal es un compuesto de dos cuerpos, uno inerte –la carne– y otro muy sutil, que lo mueve y da vida, el alma (para referirse al compuesto "cuerpo-alma" utiliza el vocablo *áthroisma,* que significa organismo compuesto).

¿Cómo es esta alma? ¿Cómo está *compuesta* y cómo es su *unión con la carne*?

Si analizamos algunos párrafos de la *Carta a Heródoto* destacamos que las cualidades más singulares e importantes son:

1. El alma es un elemento *material* aun cuando los átomos que la forman son más sutiles que los que componen el cuerpo.
2. Son átomos suaves, lisos, redondeados y ligeros.
3. Algunos, los más sutiles, están alojados en el pecho; los otros se distribuyen por el resto del cuerpo.
4. El alma necesita del cuerpo para percibir las sensaciones y para realizar su función principal, la intelectiva.
5. Entre los espacios que dejan los átomos del cuerpo se hallan intercalados los sutiles y veloces átomos del alma.
6. Cuando el cuerpo muere también el alma perece.

Hay en estos puntos una clara concepción materialista, pero no un determinismo mecanicista. Epicuro necesita salvar la libertad del hombre; por eso el alma, además de estar compuesta de átomos y de ejercer un papel pasivo en tanto que experimenta las sensaciones y las afecciones, tendrá un papel activo al tener la posibilidad de decidir sobre su propia conducta.

La actividad intelectiva y la capacidad de libertad del alma serían ejercidas por aquel conjunto de átomos –los más ligeros y sutiles de todos– que se hallan alojados en el pecho, la parte racional, la que Lucrecio en su poema llama *animus,* traduciéndolo de *dianoia,* frente a la irracional, que no estaría en un lugar determinado del cuerpo, sino extendida por todo él, y que recibe el nombre de *ánima.* Esta distinción no afectaría a la unidad del alma, sino que simplemente haría referencia a las distintas facultades de la misma. Epicuro, en su *Carta a Heródoto,* se refiere siempre al alma en general (ya hemos dicho que se trata de un resumen) y no hace esa doble distinción. Sin embargo, aunque específicamente no las nombre, se ve que están aceptadas:

> Tras estas cosas, hay que considerar, refiriéndolo a las sensaciones y a las afecciones –pues de este modo será nuestra convicción más firme–, que el alma es un cuerpo forma-

> do por partes sutiles, diseminadas por todo el organismo, muy semejante al aire con cierta mixtura de calor y cercana en cierto respecto a lo uno y en parte a lo otro (i. e., al soplo y al calor). Existe también una parte que posee una enorme ventaja sobre lo ya mencionado por la sutileza de sus partículas, y que por eso está más sensiblemente compenetrada con el resto del organismo. Todo esto lo dejan en claro las facultades del alma, los sentimientos, la buena movilidad y los pensamientos, de los que quedamos privados al morir (Epicuro: *Carta a Heródoto,* 63).

Hemos visto que estos átomos que componen el alma, además de ser suaves, ligeros, redondeados, se asemejan a los átomos del soplo vital, a los del fuego y a los del aire, y, así, según predominara un elemento sobre los otros, se explicarían los distintos caracteres de los hombres, sus temperamentos. El predominio del calor daría lugar a un carácter colérico, el del viento (frío) al miedoso y el del elemento aéreo al equilibrado.

La otra parte a la que alude Epicuro, que "posee una enorme ventaja sobre lo ya mencionado", y que aquí no recibe ningún nombre, parece que es la más importante, ya que en ella reside la facultad de sentir, de coordinar las sensaciones y, por tanto, la de pensar. Se alojaría en el pecho y sus átomos serían los más sutiles. El cuerpo sirve de envoltura protectora al alma, con la que está unido sustancial y orgánicamente (igual que en Aristóteles), y sólo en él y a través de él puede ella sentir y percibir, siendo imposible a su naturaleza sobrevivir a la muerte del cuerpo. Con esta última afirmación, lo que Epicuro pretende es quitar de la mente del hombre todo tipo de recelo o miedo a una existencia separada para el alma, en la que incluso podría sufrir terribles castigos. No habiendo otra vida, no habrá ni miedos ni temores. Sólo existe la vida que tenemos delante, sensitiva y corpórea, y en ella buscaremos la felicidad.

> No es posible, pues, pensar que ella experimente sensaciones a no ser en el organismo, ni que se sirva de sus movimientos en cuanto deja de ser tal como era aquello que la recubre y envuelve, en lo que mantiene ahora, mientras existe, esos movimientos... Y, desde luego, cuando se disgrega

todo el organismo, el alma se dispersa y ya no conserva las mismas facultades ni se mueve, de modo que tampoco posee sensibilidad (Epicuro: *Carta a Heródoto,* 65, 66).

C) Ética

Una de las características de la doctrina epicúrea es la subordinación de todo su sistema filosófico (la Canónica, la Física) a conclusiones de carácter moral, que de manera clara y coherente encontramos recogidas en los dos textos más importantes llegados a nosotros a través del libro X de Diógenes Laercio: la *Carta a Meneceo* (la tercera de las recogidas en él) y las *Máximas Capitales.*

Recordemos que la Canónica trataba del papel primordial que tienen los sentidos en nuestro conocimiento, y la Física se ocupaba del estudio de una naturaleza material constituida por átomos y vacío, en la que los átomos dotados de un movimiento imprevisible en su caída –*clinamen* o *parénclisis*– tenían como fin salvar la libertad del alma, compuesta, como toda la realidad, de átomos más sensibles que los del cuerpo *(sárx),* y permitir los actos voluntarios que conducirían al sabio a una vida feliz. No podemos olvidar tampoco que el filosofar, en este período de la historia, se había convertido en la búsqueda de un remedio contra la confusión y el desorden de la época, no sólo política, sino también moral. Y no será extraño comprobar que todo está subordinado a buscar el remedio que conducirá al hombre a una vida tranquila y feliz. Por estas razones, tal filosofía no tendrá como objeto primordial un estudio del conocimiento, ni un estudio de la naturaleza, sino que los dos serán instrumentos necesarios para articular los principales fundamentos que harán posible entender la filosofía como la medicina que el sabio necesita para procurar a su alma la tranquilidad y el sosiego que las circunstancias le habían negado tan a menudo y despiadadamente.

Si Epicuro afirmaba en la Canónica que todo conocimiento provenía de las sensaciones era, entre otras razones, porque necesitaba negar aquellas Ideas eternas e inmutables del mundo platónico que para él habían perdido toda su validez. Porque, ¿en

qué se había convertido la Justicia? En nada real, y para un ejemplo no había más que observar la imagen del depravado Demetrio Poliercetes, que, llevando la injusticia a su mayor extremo, se había hecho dedicar un himno en el que se le consideraba como el más justo y benefactor de los dioses. La justicia, pensaba Epicuro, no existía en sí misma; era un cierto contrato entre los hombres y, a veces, muy violado. Lo mismo sucedía en el estudio de la naturaleza; ¿cómo a través de él se podían aceptar unos dioses poseedores y defensores de los mayores vicios, que conducían a los hombres a la destrucción o al pillaje? Para Epicuro, la idea de la divinidad nada tenía que ver con aquellas figuras divinas creadas por la superstición popular y que tenían como telón de fondo los más oscuros motivos. Al contrario de todo esto, su imagen de la divinidad se funda en la manifestación de la más absoluta serenidad y tranquilidad. Tampoco podía aceptar un fatalismo determinista (el caso de los democríteos) que conducía a los hombres a la desesperación ante un destino al que no podían escapar. Epicuro quiso, pues, frente al determinismo del mundo físico de Demócrito, dotar al suyo de un margen de libertad que liberara al hombre no sólo del miedo a los dioses, sino también de un azar caótico que negaría las decisiones libres. Quedaba, así, negada una Necesidad implacable que obligaba a un orden predeterminado en el que el hombre no podía intervenir. Los átomos, con su movimiento espontáneo de *clinamen,* ya no estaban expuestos al determinismo, ni era necesario contestar a la pregunta "¿por qué el orden y no el caos?", echando mano de la Providencia, del Nous o de la *Inteligencia,* como había hecho Anaxágoras, o de la Idea de Bien o del Motor Inmóvil, en el caso de Platón y Aristóteles, porque la materia era absolutamente libre frente a cualquier destino determinado.

Aclarados estos conceptos, es preciso decir que no sólo en la *Carta a Meneceo* y en las *Máximas Capitales* encontramos consideraciones, respuestas y conclusiones sobre cómo alcanzar la felicidad. Hay otros aforismos –81 sentencias en total– en la serie de máximas sueltas conocidas con el nombre de *Sentencias Vaticanas* o sentencias del "Gnomologio Vaticano", descubiertas en 1888 por C. Wotke (en un códice del Vaticano), obra de un recopilador tardío, adepto del epicureísmo; son también de carác-

ter ético, algunas de ellas incluso iguales a las que nos encontramos en las *Máximas Capitales,* y algunas pertenecientes, no al mismo Epicuro, pero sí a discípulos directos de él, como fueron Metrodoro (aquel que fuera su primer discípulo en Mitilene) y Hermarco.

Pero antes de continuar adelante, y como paso previo a una exposición de la Ética de Epicuro, creemos que será útil decir algo acerca del contenido y orden de la *Carta* y las *Máximas Capitales.*

- La *Carta a Meneceo.* De las tres conservadas por Diógenes Laercio (de la *Carta a Heródoto* y la *Carta a Pítocles* ya hablamos anteriormente), es la más clara y mejor elaborada estilísticamente; es un resumen de otros tratados de ética, perdidos para nosotros. Su primera parte es una auténtica invitación a la filosofía como fundamento y elemento necesario para la instauración de un nuevo humanismo, algo que por otra parte no es original de Epicuro, pues otras escuelas del siglo IV tenían la misma pretensión. En el caso de Epicuro, lo que sí es nuevo es la afirmación de que cualquier edad es apta para filosofar, pues el fin de toda filosofía es buscar el placer, y el placer será el mismo tanto para viejos como para jóvenes. (Aquí se opone claramente a la concepción del placer en Platón y Aristóteles, y hablaremos de ello más adelante.) A continuación de este exordio y de esta invitación hay diversos apartados en los que trata de los dioses, de la muerte y los males de la vida, del futuro; de la teoría del placer y de los deseos; de la virtud, del destino y la fortuna. La carta termina con una invitación a la meditación y al deseo a parecernos lo más posible a la divinidad, a la tranquilidad de los dioses"[6].
- Las *Máximas Capitales.* Recogidas, lo mismo que la *Carta a Meneceo,* por Diógenes Laercio, son un conjunto de 40 dogmas ordenados de una manera clara y precisa, colocadas al final del libro X, a manera de broche de oro, para que "el final pueda ser el comienzo de la felicidad", según dice el propio Diógenes. Sus temas son más amplios que los tratados en la Carta, ya que en ella no

aparecen referencias a la gnoseología (conocimiento a través de la sensación) ni a la justicia ni a las relaciones sociales. Los cuatro primeros dogmas son exactamente iguales a los cuatro primeros apartados de la *Carta*, y coinciden con los cuatro principios del *Tetrafármaco* o "cuádruple remedio", en el que se condensa la doctrina de Epicuro: dios no se ha de temer; la muerte es insensible; el bien es fácil de procurar; el mal, fácil de soportar. A continuación hay una relación de placeres y virtudes (521), para continuar con los criterios del conocimiento, la moral, la amistad y la clasificación de los deseos, tratando en los diez últimos de la justicia y su relación con la vida del sabio.

Con toda intención, al hablar de la *Carta* y de las *Máximas Capitales*, hicimos una breve enumeración de los temas tratados en ellas, con el fin de que pudieran servirnos de esquema básico para adentrarnos en los puntos centrales de la ética epicúrea. Recordémoslos de nuevo:

- Cualquier edad es apta para filosofar, porque cualquiera lo es para ser feliz. Clara invitación al filosofar.
- La base de la felicidad es el placer.
- El placer y el dolor son sentimientos básicos de una ética material.
- La filosofía es el camino que conduce a la felicidad, y la medicina del alma *(phármakon têspsyches)* que cura las mortales enfermedades del temor a los dioses, a la muerte, al dolor...
- Los deseos del hombre: distinción básica en naturales y necesarios, naturales y no necesarios y, finalmente, los deseos que no son ni naturales ni necesarios, como la fama, el dinero, etc.
- La justicia y el derecho. La amistad y las relaciones en la sociedad.

---

1) *La invitación a la filosofía*

En la introducción de su *Carta a Meneceo* podemos leer:

> Nadie por ser joven dude en filosofar ni por ser viejo de filosofar se hastíe. Pues nadie es joven o viejo para la salud de su alma. El que dice que aún no es edad de filosofar o que la edad ya pasó es como el que dice que aún no ha llegado o que ya pasó el momento oportuno para la felicidad (*Carta a Meneceo,* D. L., X, 122).

Está claro que Epicuro invita a filosofar a todos, viejos y jóvenes, porque para él la filosofía no puede estar limitada por la edad, por el tiempo, ya que es la que proporciona un bien que tampoco estará limitado: la felicidad.

El que un maestro invitara a sus adeptos a la filosofía, porque a través de ella se alcanzaba la felicidad, no tenía nada de particular, ya lo habían hecho otros antes que él; lo verdaderamente original de Epicuro es el matiz tan profundamente pragmático que confiere al filosofar, gracias al cual se convertirá en algo propio de cualquier edad. Filosofar no será ya cuestión de madurez que se alcanza al final de una vida dedicada al estudio, tras la *paideía,* sino que es una "actividad" encaminada a curar las enfermedades del alma (y las enfermedades no entienden de edades). En este planteamiento sí que hay originalidad y oposición a posturas anteriores.

2) *Breve análisis de dos posturas anteriores y contrarias al pragmatismo epicúreo: Platón y Aristóteles*

Platón había tratado el tema en sus diálogos para dejar claro, frente a posturas de algunos sofistas que defendían que los jóvenes podían filosofar, que la filosofía era la culminación de todo un proceso formativo, proceso en el que era necesario el aprendizaje de otras ciencias: las matemáticas, la música, la poesía, etc. para acceder finalmente a aquella que superaba a todas: la filosofía.

Aristóteles había negado a los jóvenes la capacidad de ser prudentes, por ser virtud propia de ancianos y sabios. Sólo en edad

avanzada se alcanzan la prudencia y la sabiduría que conducen a la felicidad (Aristóteles no identificó felicidad con placer).

Frente a estas posturas se coloca Epicuro, quien no creía en absoluto que para filosofar fuera necesaria la *paideía,* que tenía como base la dialéctica y las matemáticas, ni ser maduros en edad, y proclamaba que el objetivo del filosofar será siempre la búsqueda de la felicidad y del placer, que éste es siempre el objetivo final para jóvenes y viejos. Todos pueden alcanzar la felicidad si no dejan de *practicar* las normas que enseña la *recta* filosofía. La filosofía que ayuda verdaderamente al individuo es aquella que se vive, y no la que queda reducida a vanas y simples teorizaciones.

3) La base de la filosofía es el placer

Epicuro, en su *Carta a Meneceo,* señala repetidas veces que el objetivo de la Ética es buscar aquello que produce placer y evitar lo que nos conduce al dolor, porque el placer *(hedoné)* es el principio *(arché)* y el fin *(télos)* de una vida feliz.

> Y por esto decimos que el placer es principio y culminación de la vida feliz. Al placer, en efecto, reconocemos como el bien primero, a nosotros connatural; de él partimos para toda elección y rechazo, y a él llegamos juzgando todo bien con la sensación como norma.

No hay otro objetivo en nuestro actuar que el de ser felices, porque la felicidad es algo connatural al hombre lo mismo que a los animales. Con la simple observación de los niños y los animales comprobamos que por naturaleza todo viviente busca el placer y aborrece el dolor. No hay posibilidad de error en esta afirmación, que tanto los sentidos como las sensaciones nos atestiguan.

La postura epicúrea iba a suscitar críticas, como ya antes había sucedido con otros planteamientos hedonistas, entre ellos el de Aristipo de Cirene, duramente criticado por Platón y Aristóteles. Sin embargo, aunque cirenaicos y epicúreos partiesen de premisas similares, el placer y el dolor como fundamento de todo actuar, sus conclusiones iban a ser distintas.

Caracteres de la escuela cirenaica

La escuela cirenaica fue fundada por Aristipo de Cirene, de donde deriva su nombre, que perteneció al círculo de los discípulos de Sócrates, aunque pronto su postura tomó rumbos diversos a los del maestro. En este punto sólo mencionaremos aquellos caracteres de su doctrina que se relacionan con la temática del presente apartado.

Aristipo estableció como base de su doctrina una concepción plenamente fenoménica y sensualista en la que tenían carácter primordial el placer y el dolor. Los cirenaicos defendían que: 1) El fin último del hombre eran los placeres particulares, no importando cuál fuese el origen de ellos. 2) Que los placeres corporales eran superiores a los del alma. 3) Que la ausencia de dolor no era en sí misma ningún placer, sino un estado intermedio entre el dolor y el placer.

Frente a estos tres puntos, y pese a ser sus planteamientos también de carácter hedonista, se sitúa Epicuro, quien afirma: 1) que la supresión del dolor produce placer, un placer estable o catastemático; 2) que hay otra clase de placer, el cinético, o en movimiento, como es el regocijo o la alegría (inferior al catastemático); y 3) que los dolores del alma son peores que los del cuerpo, pues éste sufre tormentos presentes, pero en el alma quedan grabados los del pasado y puede sufrir por los futuros.

a) Los placeres catastemáticos y los cinéticos

Con la definición del placer catastemático como la armonía que produce una ausencia de dolor, y la aceptación de su primacía sobre el placer conseguido en movimiento, se oponía Epicuro a los cirenaicos y también a Platón, que lo había interpretado como restauración *(katástasis)* de un orden perdido, eliminando así todo aspecto trascendente o ideal platónico, que había situado el placer en la contemplación de las Ideas. El placer era sin más la ausencia de dolor, no sólo en el cuerpo, sino también en el alma. La felicidad del individuo venía dada por la ausencia de dolor en el cuerpo (la *aponía*) y de turbación en el alma (la *ata-*

raxía), que son "placeres catastemáticos" (*Carta a Meneceo,* 128), fáciles de alcanzar. Basta con recuperar el equilibrio físico y curar el alma de cualquier turbación provocada por las vanas opiniones, para que alcancemos la felicidad. (El doble significado de *hedoné,* como ausencia de dolor en el cuerpo *[aponía]* y de turbación en el alma *[ataraxía],* puede parecernos en algunos casos algo confuso, y, sin embargo, es uno de los trazos característicos más esenciales de la ética de Epicuro.)

Además de los placeres catastemáticos, admitía Epicuro los placeres *cinéticos* o en movimiento, entendidos como el placer específico de los sentidos, y opuestos a las sensaciones de dolor, pero inferiores a los catastemáticos. Se oponía con esto a los cirenaicos afirmando que el placer es algo positivo, ausencia de dolor, y que cualquier placer cinético necesariamente seguirá y dependerá del estático, consistiendo en una variedad cualitativa momentánea del mismo. Si tenemos sed o hambre, sentimos dolor; en cuanto los saciemos tendremos placer catastemático. Pero si continuamos bebiendo o comiendo, aparecerán entonces los placeres cinéticos, que no aumentarán el placer básico de no tener sed o hambre, sino que servirán únicamente para distraernos. "No se crece el placer en la carne una vez se anula el dolor por lo que nos faltaba, sino solamente se diversifica" (*M. C.,* XVIII). "El límite de la grandeza de los placeres es la eliminación del dolor" (*M. C.,* III).

b) Los placeres no son ilimitados

Epicuro insiste en que el placer no es ilimitado, como decían los cirenaicos, y que cuando la carne *(sárx)* a veces no pone límite a sus deseos (y si la carne no pone límite a sus deseos es porque es álogos, "irracional"), será entonces la mente *(diánoia),* la parte racional del individuo, la que pondrá el límite *(péras),* el freno a unos deseos desmesurados, no sólo en cuanto a la intensidad, sino también en su duración, en previsión de futuros males. Hay veces, dice Epicuro en su *Carta a Meneceo,* que soslayamos muchos placeres, cuando de éstos se sigue para nosotros una molestia mayor.

> La carne concibe los límites del placer ilimitados y querría un tiempo ilimitado para procurárselos. Pero la mente que ha comprendido el razonamiento de la finalidad y el límite de la carne, y que ha disuelto los temores ante la eternidad, pone a nuestra disposición una vida perfecta y para nada requerimos ya de un tiempo infinito. Y no rehúye, sin embargo, el placer ni cuando los acontecimientos disponen nuestra partida de la vida, se aleja como si le hubiera faltado algo para el óptimo vivir (*M. C.*, XX).

4) Relación entre los placeres del alma y los de la carne

Tanto los cirenaicos como Platón y Aristóteles habían precisado las diferencias entre los placeres del cuerpo y los del alma. Los cirenaicos consideraban más importantes los placeres y dolores de la carne que los del alma. Platón y Aristóteles daban la supremacía a los placeres del alma, considerando a los del cuerpo impuros y muy inferiores. Frente a todos ellos se sitúa Epicuro. Contra los cirenaicos, consideraba que los sufrimientos del alma son más penosos que los del cuerpo, pues la carne no sufre más que del presente y el alma es libre de transportarse al pasado o al futuro mediante la rememoración. (En relación con la capacidad de recordar y su necesidad hay algunas "Sentencias Vaticanas" que incluimos al final de este capítulo.) Con respecto a Platón y Aristóteles, trata de dejar claro que los placeres básicos son los de nuestros sentidos corporales, los de la carne, pues mientras no hay equilibrio, una estabilidad corporal, no podemos acceder a otro tipo de placer. Éste será el sentido de aquella frase suya "Principio y raíz de todo bien es el placer del vientre" *(hedonè tês gastrós),* queriendo decir que hay que eliminar el dolor del estómago que produce el hambre si queremos gozar de otros placeres. Cuando Platón y Aristóteles habían hablado del placer olvidaron aquello que dice Epicuro: "Éste es el grito de la carne: no tener hambre, no tener sed, no tener frío; quien tenga esto y espere conservarlo podría rivalizar con Zeus en felicidad (*S. V.*, 33).

Conclusión: 1) Primacía de los placeres corporales, de la carne –recordemos que tanto el alma como la carne son cuerpos compuestos de átomos– sobre los del alma. 2) Los dolores del

alma y sus placeres son mayores (no primeros) que los del cuerpo (contra los cirenaicos).

Con respecto al dolor, haciendo hincapié en la segunda conclusión, dice Epicuro que algunos dolores de la carne son muy fáciles de eliminar (el pan y el agua serán suficientes para aquel que tiene hambre o sed) y otros fáciles de soportar; pero los pesares que turban el alma permanecen en nosotros largo tiempo por causa de la memoria, y en cuanto a los placeres –aceptado y aclarado que es necesario un placer básico corporal–, la mente es superior al cuerpo, primero porque, sabia e inteligente, será la que ponga el límite a los placeres de la carne, y segundo, porque gracias a la memoria es capaz de procurarse placeres duraderos recordando los momentos felices del pasado.

Por último, no olvidemos que, pese a la superioridad de los placeres del alma, éstos siempre tendrán que remitirse a los del cuerpo, conclusión clara y necesaria de una ética material basada en las sensaciones.

5) División y utilidad de los deseos

A lo largo del tema del placer hemos podido comprobar cómo la moral de Epicuro es de un carácter tan utilitario que lo ha reducido al mínimo vital posible: placer es la ausencia de dolor. Esta función utilitaria nos la encontramos también en su división de los deseos. Dice Epicuro que dejemos actuar a la prudencia *(phrónesis)* y ella nos conducirá para que, con cálculo prudente, sepamos qué deseos debemos aceptar y cuáles rechazar, teniendo siempre como norte el bienestar de la naturaleza.

La división de los deseos expuesta en las *Máximas Capitales* es la siguiente: "De los deseos, unos son naturales y necesarios. Otros, naturales y no necesarios. Otros no son naturales ni necesarios, sino que nacen de la vana opinión" (*M. C.,* XXIX).

a) Deseos naturales y necesarios

Son los que hacen referencia inmediata a la supervivencia y causan dolor si no son saciados de inmediato. "Unos de ellos

son necesarios para la felicidad, otros para el bienestar del cuerpo, otros para la vida misma" (*Carta a Meneceo,* 127). Saciar estos deseos suele ser fácil a todo el mundo, dice Epicuro. Calmar el hambre, la sed y el frío son deseos naturales y necesarios que, al ser eliminados, producen un placer catastemático.

b) Deseos naturales y no necesarios

No todos los deseos naturales tienen el mismo rango. Así, será necesario efectivamente calmar el hambre o la sed, pero en ningún caso entrarían dentro del mismo grupo aquellos deseos de nuevos manjares o diferentes bebidas. Estos deseos no necesarios son los que, no surgiendo como reacción al dolor, sino como variación del placer, no producen dolor si no son satisfechos. Se limitan a producirnos placeres cinéticos o variaciones del placer, y entre ellos se incluyen los placeres relativos al trato sexual.

Epicuro, a lo largo de su vida, predicó la frugalidad y sobriedad, viviendo de acuerdo con ello, porque es lo que distingue al sabio de los demás hombres. Sabio será aquel que en todo momento aprecia y busca lo natural y que sabe desprenderse de lo superfluo, porque conoce que no es necesario para la vida feliz.

La filosofía, que es la medicina del alma, nos enseña a distinguir los verdaderos placeres, necesarios, de los vanos y superfluos, y también a rehuir la exageración. El placer y los deseos en todo momento han de ser moderados. La tranquilidad, la ausencia del dolor del cuerpo, es algo necesario para alcanzar la serenidad del alma *(ataraxía);* pero esa tranquilidad corporal se consigue con muy poco.

> Reboso de placer en el cuerpo cuando dispongo de pan y agua, y escupo sobre los placeres de la abundancia, no por sí mismos, sino por las molestias que los acompañan.

En cuanto al placer sexual, hace una distinción entre el amor apasionado por una persona, al que da el nombre de *eros,* y la simple relación sexual, acto sexual desapasionado *(tá aphrodisía).* El *eros* deberá ser rechazado por las angustias y zozobras que pro-

porciona. Epicuro aconseja separarse de la persona amada para evitarlo. "Si se suprimen la vista, el trato y el contacto frecuente, se desvanece la pasión amorosa" (*S. V.*, 18). Es el mejor remedio para no sucumbir al *eros,* resultado de vanas ilusiones y asociado a todo tipo de turbaciones que impiden la *ataraxia.*

En cuanto al amor sexual, no apasionado, responde a necesidades elementales de la naturaleza y debe ser satisfecho. Será un medio para descargar tensiones y satisfacer los deseos de la carne; lo importante resulta no dejarse dominar por la pasión y ser prudentes. Un acto de prudencia podía ser aceptar la promiscuidad; de esa forma evitaríamos caer en un único amor, que conduciría a la tortura y al desasosiego del alma. De acuerdo con esta postura negativa frente al amor, *eros,* aparece su concepción del matrimonio: debe ser rechazado por ser fuente de graves turbaciones. En algunos casos parece que lo admitía, siempre y cuando no hubiera en él ninguna pasión y pudiera ofrecer al sabio la suficiente tranquilidad y seguridad. Lo importante para el sabio es no depender de nada ni de nadie, no enamorarse.

> Cuando, por tanto, decimos que el placer es fin no nos referimos a los placeres de los disolutos o a los que se dan en el goce, como creen algunos que desconocen o no están de acuerdo o malinterpretan nuestra doctrina, sino al no sufrir dolor en el cuerpo ni turbación en el alma. Pues ni banquetes ni orgías constantes ni disfrutar de muchachos ni de mujeres ni de pescados ni de las demás cosas que ofrece una mesa lujosa engendran una vida feliz, sino un cálculo prudente que investigue las causas de toda elección y rechazo y disipe las falsas opiniones de las que nace la más grande turbación que se adueña del alma (Epicuro: *Carta a Meneceo,* 131, 132).

c) Deseos que no son naturales ni necesarios

Son los que surgen no como reacción frente al dolor, ni como variación o diversificación del placer, sino como producto de la vana opinión. Son los deseos de honores, glorias y triunfos políticos, por ejemplo, los deseos de que nos erijan estatuas. Son innaturales e

innecesarios, y muchos de los hombres son infelices por sucumbir a esas vanidades que se les presentan rodeadas de falsos ropajes, que al final no harán sino conducirlos a una vida desgraciada.

Epicuro defiende la absoluta retirada de la política. El sabio no debe meterse en política, ni de una manera práctica ni tampoco teórica. Si la *ataraxía* era necesaria al sabio, también lo será la *autárkeia,* la autosuficiencia, el liberarse de los problemas de la ciudad para sentirse completamente libre. "El máximo fruto de la autosuficiencia es la libertad" (*S. V.*, 77). En este sentido, hay un corte radical con respecto a los planteamientos de Platón y Aristóteles. Ellos habían negado la autosuficiencia del individuo y le habían instado a que participara en el gobierno de la ciudad. Ahora, en la situación en que vive Epicuro, las cosas han cambiado; ya no se considera necesaria su participación; muy al contrario, el que es sabio se apartará de ella. Incluso los deseos políticos, que en tiempos de Platón y Aristóteles habían sido considerados entre los más nobles, son ahora rechazados como fuente de los peores males. El sabio no aceptará cargos públicos, se limitará a acatar las leyes del lugar en que vive, y no tanto porque esté de acuerdo con ellas, sino porque de esa manera se evitará ser perseguido y molestado. Hay que saber no destacar, pasar desapercibido. "Vive en lo oculto" *(láthe biósas),* sería el lema que se debía seguir. El epicúreo es un hombre libre, moderado, que quiere vivir en paz, gozando de esos pequeños placeres que da la vida. Quizá, admite, no podamos evitar los pequeños achaques y las enfermedades, pero lo que sí podremos, gracias a la filosofía, será dominar esas ansias y ambiciones irracionales, de poder en algunos casos y de placer en otros, que dominan al alma llenándola de angustias y terrores.

6) *La filosofía es el camino que conduce a la felicidad y la medicina del alma. Y nos libra del temor a los dioses, a la muerte y al dolor*

a) *Los dioses*

Cuando al principio del tema hablamos de los contenidos de la *Carta a Meneceo* y de las *Máximas Capitales,* ya dijimos que en

ambos textos se encontraban los principios del famoso tetrafármaco o cuádruple remedio, medicina para los temores del alma, que tenía como fundamento, después de invitar al joven a filosofar, convencerlo de que los temores que anidan en el alma deben ser evitados. El primer principio del Tetrafármaco era: "Dios no se ha de temer". Es evidente que para Epicuro los dioses existen. Sin embargo, no hay que temerlos; viven plenos y felices en los espacios intercósmicos sin preocuparse para nada de los hombres y mucho menos de premiarlos o castigarlos. En consecuencia, quedaba también negada la Providencia *(pronoia).* Estos tres puntos –los dioses existen, no hay que temerlos y no intervienen– serán la base del primer principio del tetrafármaco.

Efectivamente, los dioses no se moverán ni por agradecimientos ni por cóleras. El mundo, el cosmos, es independiente de ellos y se mueve por sí mismo. Los átomos en sus movimientos no necesitan de la divinidad para alcanzar el orden natural, que no tiene finalidad alguna. Los dioses, para el filósofo, parecen existir con el único fin de servir de modelos para imitar en su eterna amistad y felicidad. Epicuro ha marginado a los dioses de responsabilidad cósmica, pero no los ha negado. "Los dioses existen, ya que el conocimiento que de ellos tenemos es evidente" (*Carta a Meneceo,* 123). Y esta evidencia se manifiesta en las *prolépseis o* anticipaciones, que son las nociones impresas en el intelecto de todos los hombres. ¿Cómo se ha llegado a ellas? En el sueño y en la vigilia la mente capta los *eídola* o *simulacra* emanados continuamente de los mismos dioses. Las *prolépseis* de los dioses se adquieren no por los sentidos, sino por la mente; los átomos de que están compuestas son tan débiles y sutiles que no podría ser de otra manera. Habitan no el mundo, sino unos espacios intercósmicos, donde una reserva inagotable de átomos renueva incesantemente su materia, siendo, por tanto, libres a la generación y corrupción de nuestro mundo. El cuerpo formado por estos átomos sutilísimos tiene forma humana, y, además, están dotados de voz, lo que les permite mantener relaciones familiares y de amistad, base y fundamento de su eterna felicidad.

Esta forma humana o carácter antropomórfico con el que Epicuro dota a los dioses parece mostrar de una manera patente su

rechazo total de la astronomía platónica; primero, porque no admite la perfección del mundo supralunar, y segundo, porque ¿quién podría tomar ejemplo de la felicidad de unos astros con formas geométricas? Prefiere, sin duda, el politeísmo de las creencias populares (aceptado por todos los pueblos) y dota a todos sus dioses, en mayor número que los olímpicos, de una figura humana idealizada. "Se separa de los dioses astrales de Platón, acepta las creencias populares y se acerca a las concepciones de Aristóteles, que, en su afán de trazar un paralelo entre el hombre y la divinidad, pensada ésta a partir de aquél, había dicho en la *Metafísica: "Dios* es un ser vivo", "de vida perfecta", "de felicidad superior"[7]. Pero Aristóteles, a pesar de su postura acerca de la felicidad de la divinidad, no la pudo librar del cuidado de los hombres, y en pasajes de la *Ética a Nicómaco* encontramos referencias a que los dioses deben conceder beneficios a aquellos que más cuidan de la mente, pues se ocupan de lo que es más querido por los dioses. En este punto se pierde todo el contacto con la postura aristotélica. En ningún momento, según Epicuro, la divinidad se alterará para cuidar de los hombres; los hombres no recibirán ni daños ni beneficios de ella, sino que éstos les sobrevendrán del verdadero o erróneo conocimiento que tengan de la naturaleza. Las creencias que afirman que los beneficios y daños provienen de los dioses son falsas, y el sabio debe denunciarlas y rechazarlas. Pero que los dioses no se ocupen de los hombres no quiere decir que éstos deban olvidarlos.

b) El culto a los dioses

Epicuro lo acepta, mas no porque en su veneración espere recibir nada de ellos, sino porque la contemplación serena y desinteresada de esos seres superiores, modelos de eterna felicidad, siempre produce alegría en los hombres. Y esto es lo único que debemos aceptar de ellos: que se hayan convertido en el modelo al que el hombre tiene que aspirar. Sólo desde este punto podremos decir que recibimos algo de ellos.

Epicuro no prohíbe las prácticas religiosas (sería erróneo afirmarlo, como hicieron algunos comentaristas). Muy al contrario,

él las observaba y recomendaba a sus discípulos que hicieran lo mismo, y "no solamente a causa de las leyes, sino también por razones naturales". Y esas razones eran, como dijimos, el gozo y la alegría que proporciona la simple contemplación de lo divino. No hay Providencia; los sacrificios no son necesarios, pero la veneración no hará daño mientras permita mantener el equilibrio del alma. En consecuencia, ni había un Destino implacable ni medios para modificarlo, de manera que todas aquellas prácticas adivinatorias tan difundidas en la época debían ser eliminadas, ya que no tenían otro fin que el de embaucar a los ignorantes. El mundo es, sin más, el producto del casual movimiento de los átomos sin destino que cumplir y está libre de unos dioses con capacidad para cambiarlo al sentirse impresionados por las súplicas de los hombres.

> Si los dioses prestaran oídos a las súplicas de los hombres, pronto todos los hombres hubieran perecido, porque de continuo piden muchos males los unos contra los otros.

Estaban allí, en los espacios intercósmicos, ociosos, sin ocuparse de los hombres y sus asuntos, gozando de la perpetua felicidad.

Epicuro ha sido atacado porque venera a los dioses y no cree en su intervención. Nosotros creemos que es más preciso decir que su postura fue consecuente con el ideal del sabio: había que venerar a los dioses lo mismo que cumplir las leyes de la ciudad, sin que por eso se modificara nuestro sentir interior. Si el contradecir las leyes de la ciudad o las prácticas religiosas podía ser origen de turbación, el sabio debía acatarlas para así, libre de preocupaciones, vivir como un dios entre los hombres. Cuando estamos vivos, pensaba Epicuro, gozamos de una felicidad similar a la de los dioses, si sabemos vivir como ellos, inmutables, entre los hombres.

c) No hay que temer a la muerte

A la primera recomendación del tetrafármaco –"el dios no se ha de temer"– sigue la segunda, en la que Epicuro exhorta a

no temer a la muerte. "La muerte es insensible [...]. La muerte no afecta a los vivos ni a los muertos; no existe para aquéllos, y éstos no existen para ella." Sin embargo, "es el más terrible de los males" (*Carta a Meneceo,* 128); y el hombre no será feliz mientras no se libre de su miedo ante ella. Si no podemos evitarla, decía Epicuro, porque todo hombre ha de morir, lo que sí estará a nuestro alcance será eliminar el terror que nos produce su solo pensamiento.

De entre los temores que provoca la muerte, dos pueden ser considerados como los más terribles: el miedo a lo que haya detrás de ella, y otro, quizá peor que el anterior, que es pensar que yo como individuo consciente dejo de existir para siempre.

La tradición mítica se había encargado de fomentar el miedo al más allá y, por otro lado, unos sentimientos irracionales que nada tenían que ver con el recto filosofar habían originado la angustia y el miedo a la aniquilación del yo. Contra ellos luchará Epicuro.

Se enfrenta a ambas posturas y se opone tanto a las creencias populares sobre los premios y castigos de ultratumba como a las extrañas tesis de Platón sobre la inmortalidad del alma. En cuanto al miedo a la desaparición del yo, sería del todo irracional para un materialista aceptar en algún momento que ese yo, como unidad de alma y carne, pudiera permanecer eternamente. De sobra era sabido que la eternidad estaba sólo reservada para los átomos, indivisibles partículas que se mueven en el vacío.

Para un epicúreo, pensar en la muerte no tendrá nada de espantoso. La muerte no es un mal, y este argumento, uno de los pilares de su hedonismo, estará basado en que el hombre, con la muerte, desaparece como sujeto capaz de experimentar sensaciones. "La muerte es la privación de la sensibilidad", y, en consecuencia, no puede aparecer como un mal para el sujeto. "No es nada para nosotros" porque "cuando se presenta nosotros ya no somos" (*Carta a Meneceo,* 124, 125). Y si la muerte no es un mal en el momento en que se presenta, mucho menos lo será para aquel que sólo la presiente. Podrá, efectivamente, angustiarnos su espera, y el miedo a la aniquilación, desaparición y abandono de nuestros seres queridos, pero, a pesar de todo, Epicuro insistirá en que

> el recto conocimiento de que la muerte nada es para nosotros hace dichosa la mortalidad de la vida, no porque añada un tiempo infinito, sino porque elimina el ansia de inmortalidad. Nada temible, en efecto, hay en el vivir para quien ha comprendido que nada temible hay en el no vivir.

Será la razón la que nos enseñe a disfrutar de lo que tenemos y a no desear un tiempo infinito, ya que en el que vivimos podremos alcanzar la dicha completa.

Otras posturas, algunas pertenecientes al pensamiento platónico, se habían ocupado también de quitar el miedo a la muerte, diciendo que no era de sabios temer algo que no se conocía, que lo mismo podía ser origen de grandes bienes como de grandes males. En sus planteamientos, sin embargo, estaba siempre presente la tesis de la inmortalidad del alma y la esperanza de vivir una nueva vida.

La inmortalidad del alma no tenía sentido para Epicuro. El alma es un cuerpo igual que la carne que la envuelve, un cuerpo muy sutil esparcido por todo el organismo.

> De modo que aquellos que dicen que el alma es incorpórea actúan como necios, porque si tal fuera nada podría hacer ni padecer. Pero nosotros vemos con claridad que ambas contingencias son propias del alma (Epicuro: *Carta a Heródoto,* 69).

Y cuando el cuerpo se destruye, lo mismo sucede con el alma, sus átomos se dispersan y pierden el poder de moverse o de sentir. No hay alma que permanezca después de la muerte.

Epicuro tratará por encima de todo de eliminar la creencia popular acerca del más allá, en donde apenas entraban en juego aquellas migraciones del alma a regiones etéreas o la posibilidad de nuevas reencarnaciones. Para el pensamiento popular, la vida de ultratumba, en el mejor de los casos, era una continuación de ésta, y la mayoría de las veces, un aumento de los castigos y sufrimientos; por eso no era extraño que, al margen de ese deseo íntimo de inmortalidad (absurdo también para Epicuro) que puede haber en todo hombre, sintieran terror con sólo

pensar en ella. Esos temores, que eran la causa de la angustia en el hombre, era necesario eliminarlos a través de un conocimiento profundo de la naturaleza, que nos enseña qué es la muerte, por qué no hay que temerla, por qué el alma es mortal y, en resumen, por qué es irracional querer prolongar la vida más allá de la muerte.

d) Contra el suicidio

Este desafío a la muerte, el eliminar todo temor ante ella, puede provocar que algunos hombres, hartos de los sufrimientos de esta vida, deseen abandonarla para siempre, sabiendo que ningún mal habrá después. Sería simplemente adelantar un momento que no hay que temer. Son libres de hacerlo, dirá Epicuro, pero, a pesar de los sufrimientos, el epicúreo evitará el suicidio. La vida es un bien, y no por lo que es ella en sí misma, sino porque a lo largo de toda ella en algún momento tendremos la posibilidad de experimentar algún placer, y eso siempre será mejor que no ser, que morir.

7) La amistad

El punto central de la Ética de Epicuro, como hemos podido ver hasta ahora, es el placer, un placer moderado, entendido como la ausencia de dolor. Dentro de este marco tendremos que situar la amistad, la *philía,* porque su adquisición será lo que mayor placer y felicidad dará a nuestra vida.

La amistad, *philía,* era una de las virtudes más preciadas desde los tiempos homéricos; sin embargo, en Epicuro tomará unos valores nuevos que la harán situarse como la principal fuente de placer.

La palabra *philía* tiene matices políticos en Platón, que la politiza en algunos pasajes de la *República,* y en Aristóteles, que insiste en situarla dentro de unas estructuras sociales. Incluso ya antes, entre los pitagóricos, había tenido un marcado carácter social; así, decían que "las cosas de los amigos son comunes".

De todos ellos el que más va a influir en Epicuro es Aristóteles, quien en la *Ética a Nicómaco* reconocía que la amistad precedía a la justicia, pues habiendo amistad no se necesitaba de la justicia, y, sin embargo, la justicia muchas veces necesitaba de aquélla. Incluso añadía que sin amigos nadie desearía vivir, aunque poseyera todos los demás bienes. Pese a todo, Aristóteles colocaba a la justicia en la base del Estado, como estructura necesaria para el buen funcionamiento de la *pólis*. Este punto marcó el distanciamiento de Epicuro, para quien la justicia no era en absoluto necesaria al sabio, como no fuera para que las leyes lo preservaran de recibir injusticias, pues el sabio no las infringe ni es injusto con los demás.

El significado que la amistad toma con Epicuro es más universal: "La amistad va recorriendo el universo como un heraldo que nos invita a la felicidad". La mención que en esta sentencia hace del universo viene a confirmar que ya ha desaparecido la vieja imagen de la *pólis* y que la amistad se difunde por todo el mundo habitado sin importar la clase social a la que se pertenezca. Y esta idea no será sólo algo teórico, sino que será su práctica la que nos proporcione la felicidad. En su jardín, en su escuela, se admiten amigos de todas las clases sociales, sean esclavos, heteras o familiares íntimos.

Lo primero que hace Epicuro es distinguirla del eros, del amor apasionado (recordemos que, además, había otro desapasionado, el referido al uso de la sexualidad, *tá aphrodisía*). Éste debía ser abandonado porque produce angustias y zozobra. El eros, decía Epicuro, es un apetito vehemente de placeres sexuales, acompañado de furor y angustia. Pero, en contrapartida, ahí estaba la amistad como lo más necesario para una vida feliz.

> De todos los bienes que la sabiduría procura para la felicidad de una vida entera, el mayor con mucho es la adquisición de la amistad (Epicuro: *M. C.*, 27).

La amistad procura al hombre una ayuda insustituible frente al aislamiento en un mundo extraño y hostil. La sabiduría, que mide los placeres, es también la que lo conduce a la amistad, como el máximo de entre todos ellos. No puede separarse del

placer y sin ella no podría vivir alegremente porque el placer que le proporciona, el tener confianza y seguridad en el futuro, es necesario para que el sabio alcance la *ataraxía.* Supone una especie de pacto de ayuda mutua entre los amigos, que proporciona la tranquilidad y la alegría de saber que seremos ayudados siempre que lo necesitemos: "No tenemos tanta necesidad de la ayuda de nuestros amigos cuanto de la confianza en su ayuda". Hay matices de utilidad en todo esto, aunque para Epicuro la amistad nunca tuvo como base única la utilidad. Será necesaria esa confianza en los demás, pero la amistad va mucho más allá: el verdadero amigo, arriesgando la propia *ataraxía,* estará dispuesto a dar su vida por el amigo. Que la amistad no tiene como fin el mero intercambio de favores lo demostró Epicuro con su propio ejemplo. Sin duda la mayor utilidad que proporciona es la buena conversación, la compañía y, por supuesto, la confianza en el futuro.

Pero, además, la amistad no podrá ser conservada si no amamos a nuestros amigos como a nosotros mismos. Por eso a veces es un riesgo; puede proporcionarnos mucho placer cuando gozamos con los amigos de sus alegrías, pero también puede darnos tristezas cuando sufrimos con el amigo por las suyas. La lealtad hacia el amigo, que es una de las cosas que más alegría produce, puede incluso llevarnos a dar la vida por él, dice Epicuro. Siempre es más agradable dar que recibir. En este punto se ve claro el concepto de autosuficiencia o *autárkeia;* el sabio sabe más dar que tomar para sí.

La amistad nos conduce a vivir en comunidad y a gozar de y con los amigos; es un remedio contra esa sociedad competitiva en la que vivimos, dominada sólo por unos lazos impuestos que tienen como única base el contrato y no el amor a los hombres. En la lucha del sabio contra las instituciones de un mundo caduco y hostil, y en rechazo y como respuesta a quienes desde una tradición filosófica habían vinculado la *philía* a la vida pública con el argumento de que el hombre alcanza su plenitud en sociedad y en la participación en el Estado, la amistad vino a ser el incentivo que condujo a Epicuro a fundar el Jardín. Era éste una verdadera comunidad de amigos en la que en un ambiente de auténtica afectividad se hacían estudios sobre la naturaleza, el

orden de las cosas, el placer, la sociedad, etc. Y en donde se recuerda a los amigos desaparecidos, porque si bien es verdad que su pérdida produce dolor, también lo es que el epicúreo, al recordar los días pasados a su lado, siente placer y hace que la amistad perdure incluso sobre la muerte. Quizá en este sentido se pueda interpretar el calificativo de inmortal que Epicuro atribuye a la amistad[8].

8) La Justicia y la Sociedad

La idea que Epicuro tiene acerca de la Justicia está profundamente enraizada con los postulados de su concepción atomista de la naturaleza. De acuerdo con estos postulados, la justicia nada será en sí misma. Esta afirmación nos confirma de nuevo (hemos hablado de ello en párrafos anteriores) su posición antiplatónica y la consiguiente negación de las ideas innatas. La justicia, al igual que la amistad y el conocimiento, está vinculada al plano del placer; si el fin de la naturaleza es proporcionar placer, y la amistad era aquello que en mayor medida lo procuraba, lo mismo sucede con la justicia, será válida sólo en tanto proporcione placer al individuo.

Estos planteamientos tendrán las siguientes consecuencias:

- Nada hay justo por naturaleza.
- La naturaleza no es la que proporciona al hombre unas normas jurídicas, sino que éstas tienen su origen en unos pactos convencionales.

Teniendo estas bases, no habrá ni un "deber natural" que subordine la felicidad del individuo a la de la sociedad, ni la justicia tendrá como base unas leyes ideales y eternas.

Para llegar a estas consecuencias, Epicuro hace un estudio en el que analiza cómo, viviendo en una naturaleza que no tiene ningún fin ni destino que cumplir, simple producto del movimiento azaroso de los átomos, el hombre tuvo que elaborar e inventar unas normas que, aceptadas por todos los miembros de la comunidad, le permitieron defenderse de una naturaleza en muchos

casos inhóspita y violenta. Fue la búsqueda de la seguridad frente a la naturaleza y los demás hombres lo que llevó al individuo a acatar unas normas. No es otro su fundamento: proporcionar una seguridad mínima, indispensable, por otra parte, para lograr la felicidad cotidiana a la que el sabio aspira, alejando el desorden y agitación del momento. Agitación a la que Epicuro no ve solución (recordemos los desórdenes que se produjeron tras la muerte de Alejandro Magno), y menos aún bajo planteamientos revolucionarios. Esta situación lo llevará a optar por la solución del retiro y el apartamiento en el Jardín, rodeado de familiares y amigos, buscando siempre una paz interior e individual que en la sociedad no podía encontrar.

Este espíritu individualista se refleja a lo largo de toda su obra y de su vida: el individuo, su felicidad, no estará al servicio de la sociedad; igual sucedía con los átomos: primero, ellos; luego, los cuerpos.

Si los hombres se han unido ha sido solamente buscando un provecho *(ophéleia)* común[9]. Y no dudará en aceptar de acuerdo con los sofistas, Protágoras entre ellos, que el invento de la *téchne politiké* es posterior al lenguaje y producto del consenso. El que tengamos una *prolépsis* o anticipación de lo justo no quiere decir que sea independiente de la experiencia, ya que tales ideas generales necesariamente están basadas en ella. Esta idea acerca de lo justo, siempre basada en la experiencia, podrá orientarnos en la elaboración de un pacto social, de un contrato social (la idea será posteriormente desarrollada por Rousseau y Hobbes) que nos permita vivir en paz.

> La justicia no era, pues, algo por sí misma, sino un cierto pacto acerca de no hacer ni sufrir daños de acuerdo con las convenciones de unos y otros en repetidos encuentros y en ciertos lugares (Epicuro: *M. C.*, 32).

Esta máxima nos expresa con claridad cuál era el pensamiento de Epicuro. La justicia de las leyes deberá someterse a las circunstancias, y, cuando éstas cambian, deberán cambiar aquéllas, pudiendo resultar que lo que ahora es justo no lo sea en tiempos futuros.

Por todo lo anterior, y haciendo hincapié en ello, vemos que para Epicuro el hombre no es un "animal cívico" (como había dicho Aristóteles) ni un "ser social" (como decían los estoicos) *por naturaleza,* sino que aceptará el "derecho positivo" (distinto al natural), las leyes, siempre y cuando le sean útiles a su felicidad, que es individual y privada. Serán la defensa que tenga el sabio contra las agresiones indiscriminadas que se producen en la lucha por la vida. "Las leyes están establecidas para los sabios, no para que no cometan injusticias, sino para que no las sufran."

Pero si la justicia no es un bien en sí mismo, quizá la injusticia tampoco sea un mal en sí mismo. Con respecto a este tema, aunque algunas declaraciones de Epicuro se presentan de forma ambigua, parece que no estaría a favor de hacer el mal a escondidas, aun si de esta forma se pudiera librar del rigor de las leyes, como había defendido el sofista Antifonte; sino que más bien su postura será acatar las leyes, porque sólo el violarlas o el temor a ser descubiertos produce zozobra y angustia en el alma. Ése es uno de los motivos que producen turbación y angustia e impiden el goce del placer. Y puede también tener su origen en la mala conciencia del delito cometido.

El epicúreo, por lo demás, vive en la ciudad acatando las leyes, pero rechazando todo cargo público o político. Se retira al Jardín para dedicarse a la filosofía y al cultivo de la amistad, desengañado de una sociedad que, sometida a los vaivenes de su época, no ha sabido encontrar el camino, el verdadero camino de la felicidad.

Lucrecio –el mejor defensor de la doctrina epicúrea– decía refiriéndose a Epicuro que era la cima del progreso humano, porque su razón ha fijado en plena luz las fronteras "de lo que se puede tener y hasta dónde se extiende el verdadero placer".

4.8. Epílogo

La filosofía de Epicuro no es sin más un materialismo atomista. Es mucho más: una concepción de la vida, un saber vital que conduce al sabio al refugio seguro de su intimidad, porque no

acepta ni la situación social ni la política de su época, y, con la sola fuerza de su libre voluntad, lucha contra el determinismo, combate el escepticismo, las dudas y los terrores al más allá. Frente a unos, Epicuro apuntalará unos elementos básicos: los átomos en la materia, las percepciones en el conocimiento, las sensaciones de placer en la moral y el bien del individuo en la sociedad; y frente a los otros, negará las Ideas trascendentes, el Destino, la Providencia, buscando desde la libertad que le da su seguro refugio esas pequeñas alegrías de las que sólo el sabio sabe gustar: el pan, el queso fresco, el agua para la sed, los placeres fáciles y el paseo y la charla con los amigos. Del sufrimiento físico se consuela evocando otros momentos agradables, y la fuerza de su ánimo le proporciona la serenidad ante la inmutable disolución de los átomos.

Nos enseña Epicuro a saber atrapar esos pequeños placeres que nos da la vida; otros, aparentemente más intensos, no merecen la pena, pasan pronto y al final dejan un amargo sabor.

4.9. La tradición epicúrea

Fieles divulgadores y verdaderos continuadores de la doctrina de Epicuro fueron aquellos discípulos que compartieron su vida con la del Maestro, entre los que recordamos a Metrodoro, Polieno, Colotes, la cortesana Leonción, Hermarco. De este último sabemos, gracias al testamento de Epicuro conservado en la obra de Diógenes Laercio *Vida y opiniones de los filósofos antiguos,* que por deseo expreso de Epicuro fue nombrado su sucesor y administrador de la Casa y del Jardín. Desde el principio fueron corrientes las polémicas entre epicúreos y miembros de otras escuelas, como Timócrates, hermano del fiel Metrodoro, que atacan con dureza la vida de Epicuro y sus discípulos diciendo que la comunidad es un foco de lujuria y perversión. A medida que se va extendiendo el epicureísmo, los ataques se hacen más duros, sobre todo, por parte de los cirenaicos, escépticos y estoicos, a causa de que los epicúreos, tanto griegos como el latino Lucrecio, autor del *De rerum natura*[10], señalan de manera insistente los caracteres empíricos de la doctrina, niegan la Providencia, el alma del mun-

do, el destino universal y, sobre todo, aquel entramado de supersticiones en el que la adivinación tenía un importante papel.

Es, sin duda, el siglo I a. C. un período de gran agitación, provocada por la expansión del Imperio, y aunque el epicureísmo ya había sido divulgado, emerge ahora con especial fuerza, empujado por el remolino de acontecimientos políticos y sociales, como testimonian Cicerón, Lucrecio y Filodemo de Gádara[11], en cuyas obras es fácil detectar la influencia que sobre políticos y poetas, como César, Horacio y Virgilio, tuvo el epicureísmo del momento. Roma se ha convertido en centro político y comercial, y a ella llegan, atraídos por su esplendor, pensadores y comerciantes de todo el mundo, algunos de los cuales, tras pasar por Atenas, llegan a Roma y se instalan en ella con un deseo vivo de poner en práctica todas aquellas enseñanzas que recibieron a lo largo de su peregrinaje. Ejemplo de esto fue el ya nombrado Filodemo de Gádara, que, apasionado por la doctrina epicúrea, se retira a Nápoles, donde entra a formar parte de un círculo intelectual dedicado al estudio del epicureísmo.

Los comentarios de Cicerón (106-43 a. C.) acerca del epicureísmo en *De natura deorum* y en *De finibus* son harto interesantes, y nos ayudan a conocer detalles de la física epicúrea y su postura ante los dioses, a pesar de que a veces están impregnados de cierta carga de desdén. Es sabida la simpatía que mostró Cicerón por los estoicos. Esto muestra bien a las claras la expansión del epicureísmo, que se hace más patente aún en las frecuentes y elogiosas citas que sobre la moral autónoma del individuo y la manera de alcanzar la felicidad aparecen en las numerosas obras de Séneca. En la misma línea se encuentran las de Marco Aurelio, quien incluso encontró necesario que los epicúreos quedaran representados en las escuelas de Atenas a la misma altura que los académicos, aristotélicos y estoicos, y por ello instituyó cuatro cátedras de filosofía en la ciudad.

Como representantes del epicureísmo de los siglos II y III de nuestra era, están Diógenes de Enoanda, al que conocemos porque su entusiasmo por Epicuro llegó a tanto que mandó grabar en las columnas de la plaza del mercado de Enoanda, para que todos pudieran leerlas, inscripciones pertenecientes a la física y a la moral de Epicuro[12], y Diógenes Laercio, que a comienzos del

siglo III redacta la erudita historia de la filosofía griega titulada *Vida y opiniones de los filósofos antiguos,* testimonio básico para conocer a Epicuro, al estar recogidas en el libro X de ella, tres cartas del filósofo y las *Máximas Capitales*[13].

En cuanto a las relaciones con el entonces naciente cristianismo es preciso decir que ambas doctrinas fueron duramente criticadas por una sociedad conservadora que no comprendía cómo cristianos y epicúreos se afanaban por negar la participación en la política, las glorias y los lujos, y rechazaban los cultos tradicionales, que para ellos no eran más que una exposición de palabrería y superstición. La suerte de, ambas doctrinas, epicúrea y cristiana, fue tan opuesta como sus propios fines, se produjo en el siglo IV el ocaso definitivo del epicureísmo. Al margen de las razones expuestas por pensadores cristianos sobre la desaparición de aquél y su propio triunfo, parece obvio que los hombres de entonces estaban hartos de tanto racionalismo, fuera epicúreo o estoico, y que deseaban vivamente poner sus ilusiones en una vida futura, ya que ésta se les presentaba teñida de unos tintes trágicos y abrumadores. Las promesas de una vida plena de felicidad trascendente a este mundo se afirman con Constantino y se consolidan con el Edicto de Milán en el año 313, por el que se afirmaba la libertad religiosa y se abolía el culto pagano estatal y, de una manera definitiva, con Teodosio, que en el 380 declaró el cristianismo religión oficial del Estado. Poco caso se hace a partir de entonces a las consideradas escuelas paganas, estoicos y epicúreos. San Agustín hace alguna mención a ellas añadiendo que sus estudios han quedado completamente relegados. Tendremos que esperar al siglo XV, que con la reaparición de la obra de Diógenes Laercio y el poema de Lucrecio va a significar el inicio de una nueva etapa de este epicureísmo que se abre camino en los albores del Renacimiento[14] influyendo en Lorenzo Valla, Erasmo de Rotterdam, Quevedo, Montaigne, etc. que, a la manera de Séneca, se sienten cultivados por esa moral que busca la felicidad tranquila y moderada del individuo. En un plano más científico no olvidemos citar a Giordano Bruno, cuya concepción física del universo, claramente influenciada por la cosmología epicúrea, le lleva a escribir en 1584, *De l'infinito universo e mondi,* obra que traerá un desen-

lace trágico a su vida, ya que condenado por la Inquisición a morir en la hoguera el año 1600.

De modo más propio puede hablarse de renovación epicúrea en los siglos XVII y XVIII con la aparición de la obra de P. Gassendi (1592-1655), *De vita et moribus Epicuri,* publicada en 1647, auténtica manifestación de un neoepicureísmo, no sólo por su deseo de acercamiento a la persona de Epicuro, sino porque su obra analiza tanto la física atomista como la moral epicúrea mostrando en sus comentarios una clara simpatía por ellos. El espíritu crítico y la seriedad filológica que acompañan a toda su obra influirán de manera decisiva en pensadores posteriores[15].

Interesantes son las reflexiones que Kant, conocedor del epicureísmo a través de traducciones latinas, nos da acerca de la distinción entre un "empirismo dogmático" y un "dogmatismo racionalista", algo que según él todo filósofo debe evitar[16], Contrasta esta crítica kantiana, ciertamente moderada, con el ataque directo que Hegel lanza en sus *Lecciones de Historia de la Filosofía* contra Epicuro, refiriéndose a sus obras:

> Estas obras no han llegado a nosotros, y la verdad que no hay por qué lamentarlo. Lejos de ello, debemos dar gracias a Dios de que no se hayan conservado; los filólogos, por lo menos, habrían pasado grandes fatigas con ellas.

Y más adelante afirmará: "Nos encontramos en Epicuro una vana charlatanería que llena los oídos y las representaciones, pero que vista de cerca se esfuma"[17].

En clara discrepancia con este desprecio crítico de Hegel, Karl Marx, en su tesis doctoral sobre *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro* (1841), subraya el profundo sentido humanista de la filosofía epicúrea, hecho que, añadido a su carácter materialista, ha atraído hacia Epicuro la simpatía teórica de muchos marxistas y el reconocimiento definitivo de una doctrina que, admitiendo unos movimientos imprevisibles de los átomos, unas desviaciones irracionales en su caída, el famoso *clinamen,* tiene como fin salvar la libertad del alma humana: no hay nada previsto ni determinado, todo es libre y la materia también, sin principio ni fin.

Hay quienes han querido ver en el materialismo epicúreo, en su indeterminismo, el origen de lo que ahora en física se llama "principio de la indeterminación"; incluso se ha llegado a decir que aquellos átomos, primeros elementos en la composición de todos los cuerpos, serían semejantes a los famosos "quarks", también partículas mínimas de todos los cuerpos, entre cuyas propiedades, definidas por el profesor Gell-Mann, Premio Nobel de Física en 1969, se encontraría la de la estructura discontinua de la materia, algo muy parecido a lo que Epicuro dijo en su tiempo, cuando habló de los átomos y el vacío. Sin embargo, hay algo que distancia profundamente a Epicuro de la ciencia moderna, y es que en aquél la Física está supeditada a la Ética, a una concepción del mundo en la que lo más importante es la felicidad del individuo, cosa que no sucede en un físico moderno, para quien no tendrá nada que ver el comportamiento del hombre con sus descubrimientos.

Hay algo que, sin embargo, une al hombre de hoy con Epicuro: su soledad. El hombre del siglo IV a. C., que ya no acepta las "creencias" tradicionales, se siente solo y opta por seguir uno de los caminos que se le ofrecen: o continuar encadenado a las utopías revolucionarias y aceptar destinos y providencias fatalistas que, como dice E. Fromm, en el fondo no son más que reacciones de "profundo miedo a la libertad", o, por el contrario, optar por la libertad individual y los placeres moderados, entre los que el más grande será el de la amistad. Quizá no sea demasiado aventurado decir que el nacimiento y proliferación en estos últimos años de comunidades de jóvenes que huyen de las fatigas de la ciudad y se marchan a vivir al campo, con la ilusión de cultivar un pedazo de tierra y gozar de la amistad, tenga el mismo fundamento que en su día impulsó a Epicuro a comprar una Casa y a cultivar un Jardín. Ciertos jóvenes de hoy, ante problemas vulgares que no entienden o desprecian, ante situaciones políticas que les parecen cargadas de falsedad, contestan con la indiferencia y buscan en sí mismos las pequeñas alegrías que les brindan el conocimiento de la naturaleza y la amistad de esos pocos que sienten como ellos. Epicuro defendía el talante íntimo, lo subjetivo, la fuerza del alma que puede superar cualquier obstáculo doloroso, y, con esta manera de pensar, de entender la vida, que

deja de lado las falsas ilusiones y prescinde de los grandes placeres para refugiarse en el mundo de la amistad y del amor moderado, ése que no conduce al sufrimiento. Con eso estarían de acuerdo también pensadores tan vivos y actuales para nosotros como Nietzsche, Freud, y H. Marcuse, auténticos defensores del placer y la libertad, pensadores que, como aquellos primeros discípulos de Epicuro, sintieron una verdadera simpatía no tanto por la obra como por la personalidad de un hombre que, sintiéndose incapaz de cambiar el mundo, "el orden social", renunció al ágora y se refugió en su Jardín con unos pocos, con aquellos que unidos por los lazos de la philía, observan, como diría Lucrecio, las tempestades del mar desde su abrigo en tierra.

Notas bibliográficas

[1] García Gual, C. (1981): *Epicuro,* p. 41.
[2] Farrington, B. (1983): *La rebelión de Epicuro,* p. 27.
[3] García Gual, C. (1981): *Op. cit.,* p. 54.
[4] García Gual, C. (1981): *Op. cit.,* p. 81.
[5] Hemos elegido este texto, extraído del poema de Lucrecio *De la naturaleza de las cosas,* por su facilidad y carácter didáctico. (Tito Lucrecio Caro nace entre el 99 y 94 a. C. Traduce la doctrina epicúrea, la expone en forma versificada poetizando sobre la composición atómica de la materia y el origen de los mundos.)
[6] Acosta, E., y García Gual, C. (1974): *Ética de Epicuro.*
[7] Ibídem, p. 188.
[8] Ibídem.
[9] Para ampliar este tema, véase García Gual, C. (1981): *Op. cit.,* p. 202.
[10] Sobre Lucrecio y su obra remito de nuevo a la obra ya citada de C. García Gual, p. 225.
[11] Filodemo de Gádara: Nacido en Siria hacia el año 105 a. C. Se instala en Herculano, cerca de Nápoles, y convierte su casa en centro cultural. Famoso por su entusiasmo hacia Epicuro, logra reunir en su biblioteca, más tarde destruida por el fuego, importantes volúmenes sobre temas de la escuela epicúrea.
[12] Diógenes de Enoanda: no sabemos con exactitud la fecha de su nacimiento, pero parece que alcanzó su madurez hacia el año 200 d. C. Fue uno de los propagadores del epicureísmo, especialmente en los

temas de moral. Se le recuerda porque tuvo la extravagante idea de grabar algunas de las *Máximas* en las columnas del ágora de Enoanda, pequeña ciudad de la provincia romana de Licia, a 50 kilómetros de la costa, enfrente de Rodas. Algunos restos de estas inscripciones fueron descubiertos en 1884 por una expedición francesa dirigida por Holleaux y París. Se publicaron en 1892 (*Bulletin de Correspondance Hellénique,* ed. V. Cousin). La última edición es la de C. W. Chilton, en 1967.

[13] Diógenes Laercio: nace en Grecia y se mantuvo en ella toda la vida, excepto las dos o tres veces que viajó a a la costa Jonia para visitar a unos amigos. En cuanto a la fecha de su nacimiento, no hay nada seguro; lo único sobre lo que los historiadores parecen haber llegado a un acuerdo es sobre la fecha de composición de *Vida y opiniones de los filósofos antiguos,* situándola entre el año 225 y el 250 d. C. Es la única obra que nos ha llegado de él; dividida en 10 libros, es una de las más importantes fuentes para el conocimiento de la filosofía antigua. Cada uno de ellos está dividido en capítulos sobre diversos filósofos, entre los que se encuentran: Tales, Solón, Ferécides, en el libro I; el libro II está dedicado a Anaximandro, Anaxímenes, Anaxágoras, Sócrates, Jenofonte, Aristipo; el III, a Platón; el IV, a Espeusipo, Jenócrates, Polemón, Crates, Arcesilao, Carnéades, Clitómaco; el V, a Aristóteles, Teofrasto y Estratón; el VI, a Antístenes, Diógenes y Menipo; el VII, a Zenón de Citio, Cleantes y Crisipo; el VIII, a Pitágoras, Empédocles, Arquitas, Alcmeón y Filolao; el IX, a Heráclito, Jenófanes, Parménides, Meliso, Zenón de Elea, Demócrito, Protágoras, Diógenes de Apolonia y Pirrón; el X está dedicado por entero a Epicuro, en la creencia de que era esta filosofía el mejor colofón de su historia. Además de que es una estupenda biografía de Epicuro, tuvo el acierto de incluir en ella las tres cartas del filósofo y las *Máximas Capitales.* Maneja en el texto una gran profusión de datos y es clara su intención apologética y crítica en un momento en que las cosas no eran fáciles para el epicureísmo.

La obra fue traducida al latín en 1431, publicada en Roma y dedicada a Cosme de Médicis. Hubo nuevas ediciones en los siglos XVI y XVII, pero sólo a partir del XIX contamos con ediciones fidedignas; en las anteriores, los monjes suprimieron algunos pasajes.

El estudio más reciente sobre este historiador de la filosofía es el de J. Mejer, *Diogenes Laertius and his Hellenistic Background,* Wiesbaden, 1978.

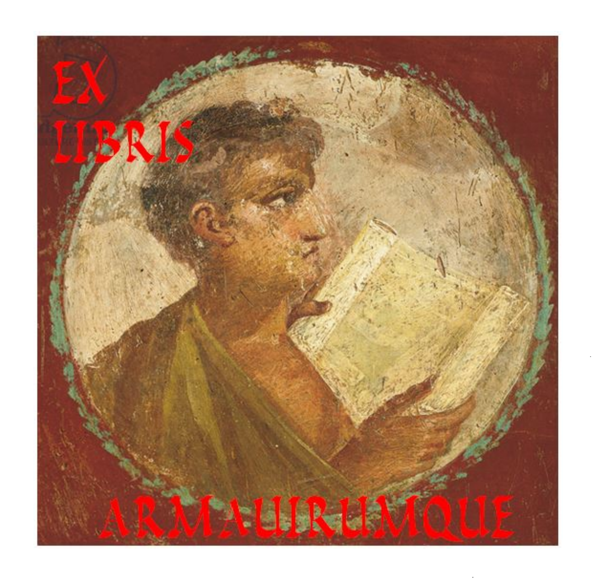
[14] Sobre la importancia del epicureísmo en el Renacimiento hay una excelente obra de P. Innocenti, *Epicuro,* editada en Florencia en 1975.

[15] Pierre Gassendi (1592-1655): gran erudito, estudia teología y llega a ser canónigo de la catedral de Digne; más tarde es nombrado profesor de Matemáticas en el College Royal de París. Admirador de Epicuro, defiende su teoría del *clinamen* y piensa que su ética es muy recuperable desde la óptica cristiana, dado que Epicuro lucha por la libertad del individuo.

Sobre su importancia e influencia citamos, entre otras muchas obras: Bernard Rochot, *Les travaux de Gassendi sur Epicur et sur l'atomisme,* París, 1944. Rochot ha publicado también una serie de cartas: *Lettres familiéres a François Luilier pendant l'hiver 1632-1633,* París, 1944. B. Rochot, A. Koyré, G. Mongrédien, A. Adam: *Pierre Gassendi 1592-1655, su vida y su obra,* en 1955. Olivier-René Bloch: *La philosophie de Gassendi,* La Haya, 1971.

[16] Sobre esto y las diferencias entre la moral epicúrea y kantiana, véase: *El epicureísmo,* de Emilio Lledó, Ed. Montesinos (Biblioteca de divulgación temática, 27), Barcelona, 1984, pp. 59 y 67.

[17] *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía,* t. II, pp. 378-390, traducción española de W. Roces, México, 1955, obra de G. W. F. Hegel; la primera edición en alemán vio la luz en 1833.



5

El estoicismo

5.1. Zenón de Citio, el fundador

El fundador de la escuela estoica resulta casi coetáneo de Epicuro. Había nacido en Citio, en la isla de Chipre, en 332, y llegó a Atenas a los veintidós años. Allí completó su aprendizaje filosófico, pregonó sus enseñanzas en el Pórtico Pintado del ágora (la galería llamada en griego *Stoa Poikile,* decorada por Polignoto, de donde proviene el nombre de la escuela), y allí murió en el 262 a. C. La ciudad le concedió entonces honores públicos extraordinarios. (Sobre todo si se tiene en cuenta que Zenón era un meteco, es decir, que no disfrutaba de la ciudadanía ateniense.)

Se ha especulado mucho sobre el probable origen semítico de Zenón y acerca de las posibles influencias orientales en los comienzos de la doctrina estoica[1].

También Crisipo, el gran sistematizador del pensamiento estoico, procedía de Solos, en Chipre. Esta isla era desde muchos siglos atrás un verdadero cruce de caminos civilizadores, de Oriente a Occidente, y viceversa. Pero esas especulaciones carecen de una base sólida y concreta, y hoy no merecen gran crédito.

Son muy interesantes las anécdotas transmitidas por Diógenes Laercio sobre la juventud de Zenón. El dato de que su padre le llevaba, al regresar de sus viajes comerciales a Atenas, libros socráticos, que despertaron el anhelo del adolescente, indica bien

la facilidad de difusión de la enseñanza filosófica en esta época. La llegada del joven a Atenas y su encuentro con los cínicos son también noticias de una fresca vitalidad. Por otra parte, no sabemos cómo Zenón experimentó las duras alternativas y reveses en los que la vieja ciudad se vio angustiada y sometida. Pudo, sin embargo, aprovecharse de los buenos maestros que el ambiente intelectual de Atenas atraía. Además de seguir a los cínicos Crates y Estilpón[2], escuchó las lecciones de Jenócrates en la Academia, y las de Polemón. También estudió dialéctica con el megárico Diodoro Cronos, leyó a Platón y a Heráclito, y se informó de las teorías médicas y astronómicas de la época. Su relación con los cínicos, y con la figura de Sócrates, presentada por Antístenes y Jenofonte, sintiéndose más atraído por ellos que por la imagen más compleja, evocada en los *Diálogos* de Platón, revela la orientación ética que asumirá su enseñanza[3].

5.2. Contraste con Epicuro

Epicuro aconseja la retirada de la vida pública y da ejemplo al refugiarse en el Jardín, ámbito privado y amistoso al margen de la ruidosa y alienante vida ciudadana. Zenón, en cambio, escoge una galería muy frecuentada para impartir sus enseñanzas. Tal vez en eso se deja guiar por el antecedente de los cínicos, que buscan un público amplio para escandalizarlo. Pero Zenón no pretendía escandalizar, sino enseñar a vivir para la felicidad, que sólo el que practica la verdadera filosofía puede conseguir de modo firme. Por otra parte, en ese afán de llevar la filosofía a la calle, sigue el modelo socrático. Frente al matiz especializado de las enseñanzas de la Academia y del Liceo, la Estoa está abierta a todo el mundo, y los estoicos heredan de los cínicos ese aire de predicadores ambulantes, al que procuran dotar de una nueva dignidad. Los honores fúnebres que la ciudad de Atenas decretó a la muerte de Zenón muestran que él supo conseguir esa venerabilidad que buscaba.

En relación con la vida política, la posición adoptada por los estoicos no carece de una cierta ambigüedad. Mientras que las teorías de Zenón guardan un fuerte sello utópico, que enlaza con

el desdén de los cínicos por la sociedad alienante e irremediable, los estoicos posteriores no renunciaron a actuar en política, como consejeros más o menos comprometidos. Mientras que, en sus comienzos, la escuela estoica desdeña la *paideía* tradicional y postula un tipo de sabio ideal, alejado de los prestigios sociales, poco a poco los estoicos llegan a un compromiso con las normas sociales que les facilita la transacción. Éste es uno de los aspectos históricos más interesantes del estoicismo, que le permite convertirse en una ideología semioficial en ciertos momentos y ser adoptado como un sistema de creencias válido para pensadores de corte muy variado. Pero esa apertura hacia el mundo y la sociedad está latente desde su mismo origen, puesto que, a diferencia de los epicúreos, los estoicos creen en la cooperación de todos los humanos y en la bondad natural del mundo, regido por la divina providencia.

5.3. Algunos trazos de la orientación ética

Ya hemos subrayado antes que en su acepción de la filosofía como un camino hacia la felicidad estoicos y epicúreos coinciden. La función del filósofo en una y otra secta es muy parecida, así como la estructura de sus enseñanzas. Sin embargo, las soluciones y tesis concretas de ambas escuelas son divergentes y opuestas. De ahí su constante rivalidad. No sabemos, sin embargo, si ya sus dos fundadores, que convivieron en la misma ciudad durante largos años, llegaron a oponerse y a criticarse mutuamente como lo harían luego sus seguidores. No tenemos datos al respecto. Evidentemente es la circunstancia histórica idéntica la que confiere a ambas escuelas ese aire familiar. Los problemas básicos son los mismos. Las soluciones intentadas van, sin embargo, en direcciones distintas.

En ese momento crucial en que las estructuras políticas tradicionales se cuartean, y con ellas la fe en las normas habituales de convivencia, y el individuo se encuentra solo, despojado de la ciudad y de los dioses que envolvían a sus antepasados en un marco seguro y protector; ante un mundo de ignorados confines que aparece como un espectáculo caótico, azaroso y hostil,

la filosofía asume un papel peculiar, que en otras ocasiones puede reemplazar un credo religioso, científico o político. La filosofía busca y propone un fin a la existencia en esta realidad que de pronto se ha vuelto extraña. Lo propone al hombre solo, náufrago de esa confusión vital que las convulsiones sociales del helenismo prodigan.

Ante una realidad que se revela como hostil y extraña a los deseos del hombre caben varias soluciones para conseguir la calma del espíritu, que es condición básica al vivir feliz. Una solución es intentar cambiar esa realidad, lo que para un individuo sólo resulta imposible y un riesgo insoportable. Por eso las escuelas filosóficas no son decididamente revolucionarias, y sus proyectos utópicos de una nueva sociedad se mantienen en un plano teórico. A veces, la contradicción entre las ideas humanitarias de sus teorías y las prácticas de la sociedad esclavista resulta un hecho desazonador para un estudioso moderno, pero hay que tener en cuenta que lo que se busca es una felicidad individual y nadie estaba dispuesto a arrojar su propio bien en aras de una colectividad futura.

Otra solución es limitar nuestros deseos, advirtiendo que los básicos y esenciales son fáciles de conseguir, y renunciando al resto. Es la solución ensayada por Epicuro, con una notable claridad.

La tercera solución es proclamar que la realidad, tal como existe, tiene un sentido, un sentido superior que engloba y justifica las apariencias adversas, y que debemos comprender ese sentido profundo del universo, ese orden ínsito en el cosmos, y adecuar nuestros deseos a la voluntad providente de ese todo del que somos una parte excelsa, puesto que hemos sido dotados de comprensión y de capacidad de comunicación. Ése es el camino por el que Zenón intenta conducir a quienes quieran seguirlo hasta la felicidad.

A) El Cosmos es un todo ordenado

La creencia de que el Universo tiene un sentido, de que es fundamentalmente lógico y está dispuesto para el hombre es el

presupuesto básico del estoicismo. Se trata de una especie de axioma o postulado básico que hay que asumir para edificar todo el sistema de la "Física" y de la "Ética" de esta escuela. Por más empeño que se ponga en demostrarlo, este principio es, ante todo, un artículo de fe, que los estoicos aceptan con total adhesión cordial. Una vez admitido éste, pueden proclamar que vivimos en un Cosmos (un universo ordenado), cuyos planes se identifican con un *Lógos* (Razón) inmanente y divino, cuya providencia cuida, a través de la cadena indefectible de las causas y de los efectos, de conducirlo por un rumbo predeterminado con infinita sabiduría. Nuestra miopía, la atención a nuestra circunstancia minúscula y particular, puede hacer que, en ocasiones, no advirtamos ese grandioso plan y que nos sintamos perdidos en el dominio absurdo del azar. Pero el sabio advierte que la *Tyche* es un mero fantasma de la ignorancia, y que la conducta apropiada es sencillamente la de someterse con alegría o con resignación a los designios del Destino ineluctable.

B) El hombre, como ser racional, ocupa un lugar de privilegio

Frente al universo discontinuo e insignificante de los epicúreos, se postula aquí la idea de una totalidad racional en la que el ser humano ocupa un lugar de privilegio, puesto que es el único de los mortales terrestres dotado de razón, para captar el mensaje lógico manifestado por la divinidad en el Cosmos y para comunicarlo. Algunos estoicos señalarán, consecuentemente, que todo el resto de las criaturas están al servicio del hombre, ser superior en este mundo mortal. Por otra parte, esta superioridad del hombre lo pone en comunicación con la divinidad y le abre el ámbito de la ética, planteando el problema de su libertad.

Ésta es la idea o intuición fundamental de la prédica de Zenón, y en torno a ella se articulan las tesis programáticas de su escuela. No se trata de una tesis radicalmente nueva, ni mucho menos. Podrían encontrarse antecedentes de la misma en algunos presocráticos o en el optimismo racionalista y teleológico de Sócrates. Pero los estoicos construyen en torno a ella un sistema que no es meramente una construcción intelectual fría, sino todo un códi-

go vital. En cualquier caso, su doctrina destaca más por la coherencia que por la originalidad (como sucede también con la de Epicuro).

En la afirmación de que el *Lógos* invade el Universo, de que debemos adecuar nuestra conducta a él y vivir en su comprensión, de que el *Lógos* es una especie de fuego, y de que crea y destruye el mundo en períodos alternos, puede haber un eco de las teorías de Heráclito de Éfeso. En la ascética ética hay ecos de Sócrates y de los cínicos. Pero estos rasgos particulares importan menos que el espíritu de integración de todo ello en un sistema donde los elementos guardan una significación definida por su relación mutua y su subordinación al conjunto. En este aspecto las filosofías helenísticas aventajan, como ya apuntamos, a la platónica y a la aristotélica, en cierto modo más refinadas, pero mucho peor ensambladas en sus enfoques. A este respecto, vale la pena recordar ya que si Zenón recogió de Jenócrates la división tripartita de la Filosofía en Lógica, Física y Ética, no cesó de subrayar la interconexión de estas disciplinas, como partes de un todo orgánico y vital, como las partes de un ser vivo, como las de un huevo o de un jardín, según él decía, en tanto que sólo su interacción conduce a un verdadero saber. Pero, además, no olvidemos que el sabio estoico no es un teórico ni un mero intelectual, sino que en su conducta manifiesta su condición de sabio. No solamente es un filósofo que busca una sabiduría externa, sino que encarna un ideal moral y realiza en su propia persona el paradigma buscado. El ideal del sabio científico, dedicado a la contemplación y al estudio de los objetos del mundo exterior, tan grato a Aristóteles, queda al margen, aunque será reivindicado siglos después por algún estoico, como Posidonio.

5.4. La tradición del estoicismo: principales maestros

El estoicismo sirvió de sistema ético a una serie muy amplia de personas. El recordar cuán diverso era el origen y la personalidad de algunas de las figuras más famosas de la escuela puede ayudar a destacar cuán vivaz se mostró la doctrina, que fue siempre mucho más que un corpus dogmático recibido. A Zenón,

cuyo comportamiento ascético y aficiones cínicas destaca Diógenes Laercio, le sucedió Cleantes, un atleta de gran corpulencia, que ejercía el oficio de aguador durante las noches para ganarse la vida, según los doxógrafos[4], y a este hombretón sencillo y sincero, que dirigió la escuela durante treinta años (262-232), le sucedió Crisipo de Solos, habilísimo dialéctico, el más prolífico de los filósofos antiguos, con más de setecientas cincuenta obras en su producción (que, como la de Zenón y Cleantes, se nos ha perdido casi totalmente, excepto algunos títulos y unos cuantos fragmentos). Crisipo[5], que dirigió la secta desde la muerte de Cleantes en 232 hasta la suya en 204, reelaboró las doctrinas del estoicismo en su conjunto, se mostró polémico con las escuelas rivales y descendió a una casuística lógica y física que revistió de musculatura dialéctica los esquemas antiguos. Aficionado a las citas, con su erudición y su capacidad erística Crisipo reinstauró el edificio teórico con un nuevo esplendor, de modo que para algunos vino a ser un segundo fundador de la Estoa, mucho más escolástico que el primero. Pero lo que de momento nos interesa es subrayar cómo ese trío de los primeros escolarcas estoicos representa tres tipos humanos diversos, que encarnan cada uno a su modo el modelo del "sabio", inalcanzable, pero hacia el que con esfuerzo constante se puede progresar. Aunque se ha discutido bastante sobre el tema, no sabemos que en la restauración sistemática llevada a cabo por la obra de Crisipo hubiera notables divergencias respecto a lo predicado por Zenón. El *Himno a Zeus,* de Cleantes, uno de los pocos testimonios conservados de este pensador, expresa en unos versos de escaso valor poético la fe profunda del estoico en un Dios único, cósmico y providente. Por tanto, tampoco en él hay rasgos originales.

Los tres escolarcas mencionados son los representantes de la llamada Estoa Antigua. Panecio de Rodas (185-130)[6] y Posidonio de Apamea (135-55)[7] son los dos grandes nombres que protagonizan el curso del estoicismo medio, con sus personalidades eminentes y atractivas, y una dosis amplia de originalidad en su entendimiento de la doctrina escolar. Así Panecio, el amigo de los escipiones, el admirador de la voluntad imperial de la Roma repu-

blicana, no admitía el dogma de un mundo condenado a la combustión periódica (*ekpyrosis* cíclica) y al eterno retorno de hombres y cosas, es decir, a la insignificancia de la historia; por el contrario, él creía en el proceso histórico como un progreso real e irrepetible, y atendía con un espíritu atento al mundo de las relaciones sociales y económicas de su época. Posidonio era un espíritu inquieto, interesado en el saber enciclopédico, en la geografía terrestre y en la astronomía, y también en la adivinación y en un cierto tipo de religiosidad especial, muy marginado por el racionalismo tradicional. Ambos estaban abiertos a otras influencias, como la del platonismo, y no se limitaban en una estéril ortodoxia.

En la Estoa Nueva destacan tres figuras de un perfil vital muy atractivo: Séneca (4-65)[8], Epicteto (50-125)[9] y Marco Aurelio (120-180)[10]. A comienzos de la era cristiana, y en el ámbito del Imperio Romano, los tres coinciden en una posición doctrinal caracterizada por un moderado eclecticismo y por un interés centrado en la vertiente ética del sistema, desdeñando las otras dos: la lógica y la física[11], por las que Cicerón mostraba escaso interés[12]. Como es bien sabido, la circunstancia personal de unos y otros fue muy diferente: Séneca el Joven, de abolengo cordobés y brillante abogado, cortesano intrigante, preceptor de Nerón, millonario que predica la frugalidad característica de la vida del sabio, orador barroco y estilista de sentencias admirables, una especie de "confesor espiritual" de una sociedad corrompida hasta la náusea, hábil "torero de la virtud", como dijo Nietzsche. Epicteto, un liberto que en sus *Diatribas*[13] recuerda que la única libertad auténtica es la interior, él, que en una ciudad provinciana arrastra su cojera y su destierro entonando esa entusiasta alabanza de la autosuficiencia del sabio y advirtiendo continuamente que sólo si cuidamos de "lo que depende de nosotros" podremos alcanzar, fácilmente, la serenidad y la felicidad. Marco Aurelio fue emperador de Roma durante veinte años (160-180), cargo para el que se vio destinado desde su juventud. Sus apuntes personales de los últimos años de su vida, tradicionalmente denominados *Meditaciones* (aunque el título griego *Eis heautón* significa sencilla-

mente "Para sí mismo") es uno de los libros más melancólicos de la literatura antigua[14].

Diferencias de difusión entre el epicureísmo y el estoicismo

Sabemos muy poco de los sucesores de Epicuro en Atenas y de otros epicúreos de relieve filosófico, aunque la doctrina hedonista tuvo una amplia y rápida difusión en Grecia y luego en Roma, en círculos refinados y cultos, y también en regiones diversas del mundo helenístico romano, como atestigua la inscripción fervorosa de Diógenes de Enoanda. Parece que los adeptos a ella se contentaron con seguir en todo las indicaciones del maestro y no intentaron desviaciones teóricas de importancia. La desviación más interesante fue la dedicación de algunos a la poesía, como Lucrecio[15] un espíritu angustiado que buscaba la medicina de Epicuro y Filodemo docto poeta y sutil erudito. El apartamiento de la política y el desinterés por la historia, característicos de los epicúreos, los llevó a cumplir la máxima escolar de "pasar desapercibidos por la vida". Por el contrario, los estoicos, aunque no se interesaban ni en la política ni en la historia de forma programática, antes bien aspiraban a mantener la autárquica libertad del sabio, egoísta en su búsqueda de su propio bien, intentaron una proyección social a través de la difusión de ese ideal de vida, que elogiaba la cooperación, la fraternidad de todo el género humano, y que comportaba una teoría de los "deberes" del ser humano en la sociedad.

La doctrina estoica tiene una clara derivación ideológica, incluso en algún caso con ribetes revolucionarios, como con Esfero en las reformas de Esparta, junto a Cleómenes, en 235 a. C., o con Blosio de Cumas, como consejero de los Gracos en sus abortadas protestas en Roma. Los cambios en la orientación de la ética estoica, en las diferentes posiciones de los tres períodos, diferencias de matiz pero muy significativas, reflejan distintos intereses ideológicos. Fue en los estoicos donde el cosmopolitismo, descubierto por los cínicos, cobró una connotación positiva, sustentada por la creencia en el *lógos* que anima un Cosmos en el que todos los hombres existen como hermanos emparentados a través de su

capacidad racional, privilegio divino. Por otra parte, su atención al hombre interior, a los valores ideales del sabio, y su desdén por el hombre exterior, oprimido en un contexto histórico determinado (pero insignificante en relación al ciclo cósmico) y su olvido de la política real en aras de un idealismo ético que sólo busca el perfeccionamiento personal, y que justifica los males particulares y los sufrimientos concretos como defectos minúsculos de un Todo gobernado por la Providencia divina, hacen del estoicismo un sistema que puede ser utilizado en defensa de cualquier política[16]. El estoicismo es un movimiento intelectual complejo y de matices diversos[17].

5.5. La Lógica. Su posición y división

En la división tripartita del saber filosófico a que ya hemos aludido, la Lógica ocupa el primer lugar en el orden de los conocimientos y enseñanzas. Ahora bien, mientras que para Aristóteles era básicamente un instrumento previo, de ahí el nombre de *organon,* que los peripatéticos dieron al conjunto de tratados lógicos del Estagirita, para los estoicos es una parte de la filosofía. Y rebasa con mucho lo que nosotros entendemos por Lógica como una disciplina formal. Es la ciencia del *lógos,* que comprende a la vez pensamiento y lenguaje, la comprensión y la expresión. Comenzando por una teoría del conocimiento concluye en una retórica, y comprende tanto una teoría de las categorías como un análisis de las formas elementales de la elocución, sentando así las bases de la retórica y la gramática[18]. "La ciencia del discurso racional", según la denominaban, tiene por objeto propio no sólo el pensamiento y el lenguaje, sino que también se refiere en la dialéctica a la estructura de lo real. Porque el estudio de lo verdadero y lo falso, según el criterio de verdad, no se refiere sólo a aspectos formales del lenguaje en sí o a las expresiones mismas, sino a la correspondencia de éstas con las cosas significadas. Diógenes Laercio, en su resumen de las tesis estoicas, señala que dividen la lógica en retórica y dialéctica, siendo la primera la ciencia acerca de la buena expresión en los razonamientos y la segunda la ciencia de las cosas verdaderas. Tras esta posición inicial de la teoría lógi-

ca se encuentra un axioma aceptado sin crítica: que el *lógos* o razón del hombre está en contacto, por naturaleza, con el *lógos* que impregna significativamente el Universo, que es racional.

El amplio desarrollo de la teoría lógica fue obra de Crisipo, de quien refiere Diógenes Laercio que escribió nada menos que trescientos once libros sobre estos temas. Después de él no sabemos que hubiera notables progresos, ya que los estoicos posteriores desdeñaron los aspectos formales. Por otro lado, la influencia de estas teorías lógicas fuera de la escuela ha sido poco importante (con excepción de la teoría gramatical). Los peripatéticos y los escépticos, desde diferentes enfoques, atacaron duramente la teoría del conocimiento estoica. Sin embargo, algunos estudios recientes han destacado coincidencias notorias entre estos análisis de Crisipo y los de la lógica formal[19].

A) Sobre la gramática y sus significados

Por otro lado, el esfuerzo por fijar una terminología precisa en el análisis de la expresión lingüística ha resultado muy útil para los estudios del lenguaje. Los estoicos asentaron las bases de la gramática tradicional. De ellos aprendieron los términos los gramáticos griegos, y de éstos los latinos. E incluso puede advertirse cómo la teoría tradicional no ha sabido explotar a fondo la riqueza de posibilidades que tal teoría proporcionaba. La distinción, que ellos trazaron finamente por vez primera, entre pensamiento y significado de una expresión, entre los conceptos imaginados y lo dicho *(tò lektón)* es una distinción de primera importancia. También lo es la de señalar en el proceso de significación la articulación de tres términos: el significante *(tò semaínon)*, lo significado *(tò semainómenon)* y el objeto de referencia del aserto significativo, es decir, las cosas mismas. Algunas de las nociones básicas de la gramática estructural, que F. de Saussure redescubrirá a comienzos del siglo xx, ya están ahí.

En la lengua, lo que se dice, *tò lektón,* se expresa mediante las palabras y frases, que comportan siempre un aspecto material, fonético o gráfico, que es sensible, y que constituye el significante *(tò semaínon)*, y otro aspecto, el significado, *tò semainómenon,*

que no hay que confundir tampoco con el acto mental por el que lo aprehendemos o con la representación anímica subjetiva. El significado es inmaterial, mientras que las afecciones en el alma, como ella, son materiales. El significado depende del código lingüístico y es inaccesible para quien no lo posea. "Los bárbaros, señala Crisipo, no entienden, aunque oigan las palabras." Como tercer elemento en el proceso de decir o significar están los objetos mismos, las cosas o sus representaciones mentales.

Los *lektá,* los enunciados, se dividen a su vez en incompletos y completos. Los *incompletos* se dividen fundamentalmente en sujetos y predicados; los *completos,* que se forman con la combinación de los anteriores, un sujeto y un predicado, por ejemplo, dan lugar a las *proposiciones y éstas* a su vez podrán ser verdaderas o falsas. Habrá otros significados completos, que no serán ni verdaderos ni falsos, que son los que corresponden a saludos, peticiones, preguntas, mandatos, etc.

Las *proposiciones* se dividen en simples o atómicas (si tienen un solo predicado) y compuestas o moleculares (si tienen dos o varios). Si la proposición es la mínima unidad del discurso de la que se pueda decir que es verdadera o falsa, podremos tomarla en bloque sin hacer distinción entre sujeto y predicado, y decir del enunciado entero si es verdadero o falso, y será una proposición atómica verdadera o falsa; pero también podremos formar proposiciones compuestas o moleculares uniendo las proposiciones atómicas mediante unas partículas llamadas unitivas o conectivas, y de esta forma llegamos a una segunda división en: *condicionales, conjuntivas* y *alternativas* (o disyuntivas). Ocupémonos de la primera división: hay proposiciones simples que pueden ser verdaderas o falsas. ¿Cómo sabremos si una proposición es verdadera o falsa?

B) El origen del conocimiento

Según los estoicos, todo conocimiento tiene su origen en las impresiones recibidas por nuestros sentidos. Las sensaciones *(aisthéseis)* son la fuente última de todo proceso cognoscitivo. La mente humana está dispuesta para recibir las noticias que los sentidos

le transmiten de los objetos externos, como una hoja de papel está dispuesta a recibir los signos de la escritura. Según Cleantes las impresiones dejan la impronta de los respectivos objetos emisores como sobre una tablilla de cera en nuestra mente. En el encerado mental del alma humana no hay nada escrito previo a las primeras impresiones recibidas a través de los sentidos.

C) El criterio de verdad

La mente, además, dispone de una capacidad natural para elaborar, a partir de la información sensible, el acto cognoscitivo, que es algo más que un simple y pasivo proceso de recogida de datos. La sensación *(aísthesis)* se convierte en auténtica percepción cuando los datos recibidos, percibidos sensiblemente, son presentados al entendimiento, y éste forma una representación mental o imagen *(phantasía)* del objeto exterior en cuestión. Ahí interviene el momento del reconocimiento *(katálepsis)* por el que el entendimiento da su conformidad a la imagen representada. Para que sea verdadera tendrá que ser aceptada como tal y esto no sucederá mientras no se manifieste de una forma clara. Sólo las representaciones mentales reconocidas son un fundamento de la verdadera comprensión. La imagen reconocida *(phantasía kataleptiké)* es el criterio básico para la afirmación o la negación verídica.

Es evidente que las sensaciones que llegan al entendimiento pueden resultar falsas, no en cuanto tales sensaciones de algo exterior, sino en la predicación de un algo determinado, en el juicio subsiguiente, tanto porque se reciban confusas y deformadas como porque el entendimiento las refiera a un objeto improcedente. El asentimiento de la mente requiere unas ciertas garantías de verosimilitud y somete los datos sensibles a una ulterior comprobación.

En conclusión, en todo conocimiento hay un aspecto *pasivo:* recepción de los datos sensibles (el órgano que los coordina en la representación común no está situado en el cerebro, sino en el corazón, lo que supone un cierto retroceso en las ideas psicológicas).

Y un aspecto *activo:* el del examen a que tales datos se ven sometidos antes de ser aceptados como testimonios válidos de lo real. Se ha advertido que la *phantasía kataleptiké* prevé así la cautela que para Epicuro ofrecía: la claridad y la no contradicción (la *enárgeia*).

En cuanto a la formación de ideas o *conceptos generales* la posición de los estoicos es muy semejante a la de los epicúreos. A partir de los recuerdos repetidos que las singulares impresiones de un mismo tipo han dejado en el entendimiento, éste forma una idea abstracta de la imagen esencial de ese objeto o clase de objetos. Conceptos generales como "hombre", "casa", son el resultado de ese proceso de amontonamiento de impresiones causadas por numerosas sensaciones de hombres o casas. Así surge lo que los epicúreos llamaban prenoción o preconcepto *(prolépsis),* con lo que identificamos luego en una unidad a los individuos de tal clase. Para obtener ideas generales el entendimiento posee una capacidad de combinar en determinados procesos mentales los datos objetivos captados por la sensación; es su aspecto *activo,* del que hablamos hace poco. Por semejanza, analogía, transposición, composición y contraposición, puede obtener ideas o conceptos, como los de un centauro, de la muerte o del espacio, que no son el resultado directo de ninguna impresión sensible. Esta capacidad para formar conceptos generales, sin los que la ciencia sería imposible, es algo innato en el alma humana, aunque no son de hecho innatas las *prolépseis* o ideas generales, como algunos han malinterpretado en ocasiones.

También el lenguaje humano se basa en la existencia de esas nociones universales o en la posibilidad de predicar ideas generales de individuos u objetos individuales, que es lo que se presenta a nuestros sentidos. Pero los universales o conceptos generales no son nada, no existe un hombre universal, por tanto, las representaciones generales no son ni verdaderas ni falsas. Los estoicos colocaron lo verdadero y lo falso en las cosas significadas, en lo individual.

D) Las categorías de la lengua reflejan las categorías de lo real

El interés por el estudio del lenguaje tiene precedentes en sofistas como Protágoras, Gorgias y Pródico, en Platón (sobre

todo, por el *Crátilo*) y en Aristóteles. Pero los estoicos avanzaron muy considerablemente y proporcionaron las bases teóricas de la gramática posterior, en ciertos aspectos de un modo científico, como en lo que respecta a la sintaxis, en otros de un modo más arbitrario, como en los estudios de etimología. Como el platónico *Crátilo,* los primeros estoicos sostuvieron que las palabras, en cuanto nombres, están adecuadas naturalmente a las cosas que designan. Es decir, que en la añeja discusión de si la lengua crea sus nombres por naturaleza o por convención *(phýsei* o *thései)* se mostraron, en contra de Aristóteles, partidarios de la primera solución. Las categorías de la lengua han de reflejar las categorías de lo real. De la lógica puede pasarse a la gramática, del análisis de los actos mentales al análisis de las expresiones lingüísticas.

En otro nivel de estudio, a la dialéctica le sigue la retórica. Desde este punto de vista no resulta tan sorprendente la afirmación de que "para la mayoría (de los estoicos) la teoría de la dialéctica comienza por el estudio de la fonética" (D. L. VII, 55). Es probable, sin embargo, que los reparos a esta tesis se hicieran sentir pronto dentro de la misma escuela, ya a partir de Crisipo.

E) El silogismo

Con todo, evidentemente, no puede olvidarse que toda esta teoría es postaristotélica, y que, aunque no partiera de la crítica directa y detallada de los postulados aristotélicos, sí tenía en cuenta el estado científico alcanzado ya por otros pensadores en estos temas.

Como advierte Sandbach[20], sería un error considerar la lógica estoica como una alternativa a la lógica aristotélica. Era más bien un complemento a la misma. Y en buena parte los avances realizados en algún campo muy concreto están ligados a críticas de postulados más generales. Así, por ejemplo, si los estoicos investigaron especialmente un tipo de silogismos de inferencia, donde las premisas hipotéticas o la disyunción tienen, como en la lógica formal moderna, una función capital, eso está relacionado con que los tipos del silogismo aristotélico de predicados no les resultaban adecuados, porque postulaban la existencia de unas

proposiciones universales en que los estoicos no creían (como dijimos antes). Para los estoicos la única existencia de los predicados universales era la de entes lógico-lingüísticos, pero no como realidades, puesto que para ellos la existencia real está limitada a lo individual y corpóreo. Eso los lleva a dejar de lado los silogismos deductivos elaborados sobre términos generales, para sustituirlos por silogismos de tipo hipotético, enfocados a la inducción, y cuyos términos suelen ser sucesos, no cualidades.

Mientras que el ejemplo típico del silogismo aristotélico es el siguiente:

a) Todos los hombres son mortales.
b) Sócrates es un hombre.
c) Sócrates es mortal.

El silogismo típico estudiado por la Estoa es del tipo:

a) Si es de día está claro.
b) Está claro.
c) Por tanto, es de día.

Que también se puede esquematizar: Si 1, entonces 2; hay 2, entonces 1.

Los tipos fundamentales del silogismo funcional de esta clase de inferencias, que los estoicos desarrollaron, son cinco:

1. Si *p,* entonces *q;* hay *p,* entonces *q.*
2. Si *p,* entonces *q;* no hay *q,* entonces no *p.*
3. No *p,* entonces *q;* hay *p,* entonces no *q.*
4. O *p* o *q; p,* entonces no *q.*
5. O *p* o *q;* no *q,* entonces *p.*

Este tipo de silogismo parece más próximo a los de la lógica formal actual que los de la Lógica de predicados de Aristóteles. Por otra parte, ya sabemos que las relaciones lógicas expresan para la mentalidad estoica una estructura no puramente mental, sino acorde con el mundo real. También el universo fáctico está gobernado por el *lógos,* y a la cadena de premisas y conclusiones res-

ponde la de causas y efectos reales. "El universo es una estructura racional de constituyentes materiales", resume Long[21] en una fórmula atinada para el enfoque sistemático del estoicismo.

F) El camino semántico del "lógos"

Pensar y hablar son dos caras de un mismo proceso, racional. En griego, la palabra *lógos* tiene un amplio campo semántico, que incluye tanto la significación de "pensamiento" como la de "lenguaje". La íntima conexión entre ambos queda así expresada en este término. De un lado, el pensamiento es un *lógos* interno por el que comprendemos la realidad y, de otro, el *lógos* es también la expresión de ese pensamiento, reflejo de lo real. Ambos integran un mismo proceso, que Long propone denominar "pensamiento articulado". Pero entre el *lógos* interior *(endiáthetos)* y el lógos de la lengua, vertido en palabras *(prophorikós)*, no existe ningún hiato. Las categorías de la lengua reflejan, según esta doctrina, las categorías de lo real. De la lógica puede pasarse a la gramática, del análisis de los actos mentales a las expresiones lingüísticas. La dialéctica, por otra parte, enlaza con la retórica. Desde esta perspectiva, ya no resulta tan sorprendente la afirmación de que "para la mayoría de los estoicos la teoría de la dialéctica comienza por el estudio de la fonética", que recoge Diógenes Laercio (VII, 55).

G) Lo pensado y lo dicho

En lo expresado en la lengua se advierte un componente material, la voz *(phoné)*, y un componente semántico, inmaterial *(tò lektón)*. Como ya dijimos, los estoicos distinguen lo pensado y lo dicho, y también el "sentido" de lo dicho de su "referencia". La inmaterialidad de los significados lingüísticos cobra especial relevancia en este sistema, que es, no lo olvidemos, materialista, en cuanto que los estoicos admiten como real sólo lo que existe corpóreamente. Así, tanto el alma, las impresiones y Dios mismo son entidades corpóreas y materiales, como es material todo cuanto actúa o sufre efectos de una acción. Pero los enunciados del

lenguaje escapan a esa condición, y alcanzan un tipo de existencia distinto, con una especial autonomía existencial.

5.6. La Física: Cosmología, Teología y Antropología

A) Introducción a la Física

En cuanto estudio de la Naturaleza, *Phýsis,* la física estoica forma el centro de la doctrina filosófica. El objeto de su atención es enormemente amplio, ya que abarca tanto lo que nosotros podemos considerar supuestos metafísicos e incluso teológicos de su teoría –pero que los estoicos, al no admitir la existencia más allá de lo material y mundano, negarían como "metafísicos"–, como los conocimientos antropológicos o de psicología, ya que tanto el hombre como el alma humana son un componente más de esa Naturaleza. Para el lector actual, la doctrina estoica sobre el universo no deja de resultar un tanto paradójica, al conjugar un materialismo básico con un racionalismo cósmico y un panteísmo vitalista, y al proyectar en la ética las consecuencias de los postulados de la física.

B) Materialismo y crítica del idealismo anterior

El materialismo radical de la Estoa se explica históricamente como una reacción al idealismo de la filosofía platónica, ya criticado duramente por Aristóteles y otros pensadores contemporáneos. La teoría de que las cosas de este mundo se conforman a la existencia de unas arquetípicas Ideas, situadas en un ámbito trascendente, había sido descartada por Aristóteles, y acaso el propio Platón la había sometido a una revisión crítica radical en sus últimos años. Hasta los mismos académicos renunciaron a defender el idealismo y cayeron en el escepticismo. Pero la solución hilemórfica de Aristóteles y su hipótesis metafísica de la existencia de un Primer Motor, que mueve el universo desde más allá del mundo, habían sido igualmente objeto de rechazo. También la existencia de los universales había sido negada por los nominalistas de la época, quienes sólo admitían la realidad de los individuos y de los cuerpos sensibles. El empirismo aristotélico les parecía a

muchos pensadores postaristotélicos demasiado impregnado de resabios idealistas, y lo sometieron a una revisión fundamental. En su materialismo, y en la consecuente teoría del conocimiento, que admite como base tan sólo el conocimiento sensible ligado a lo corporal como lo único real, el estoicismo coincide con otras escuelas de su época, como el epicureísmo y el cinismo, y recoge las críticas a los sistemas anteriores, ya hechas incluso desde la Academia y el Liceo.

C) Cosmología. Una Naturaleza dotada de "lógos"

Los estoicos, según Diógenes Laercio (VII, 148),

> entienden por *Naturaleza,* unas veces, el principio que mantiene en conjunto al universo, y otras, el que hace crecer las cosas en la tierra. La Naturaleza es una fuerza que se mueve a sí misma, produciendo y conservando de acuerdo con las razones seminales los seres que de ella nacen en tiempos determinados, y creándolos tales como aquellos de los que se desprenden. Y ella atiende además a lo conveniente y a lo placentero, como resulta claro por analogía con la artesanía humana. Que todo sucede según el Destino lo afirman Crisipo, Posidonio, Zenón y Boeto...

La Naturaleza, pues, es el principio creador de todo lo existente, lo que lo mantiene en una cohesión unitaria y vivificadora, lo que lo dirige a través de un proceso universal de causas y efectos con una finalidad inmanente, pero que tiene un sentido del que no están ausentes lo útil y el placer de lo creado. La Naturaleza está dotada de sentido racional, de *lógos.* Éste es el concepto que anima el proceso físico, y a la vez el que da a la concepción física estoica su nota fundamental. El *lógos* impregna la materia cósmica y la dirige; pero no como una fuerza exterior, como las Ideas o el Primer Motor aristotélico, sino como algo inmanente y omnipresente en lo real. Puesto que se niega lo espiritual en principio, puesto que sólo se admite como capaz de actuar a lo material, también el *lógos* es algo corpóreo, incorporado en lo sensible y material. Frente a la pasividad de la mate-

ria el *lógos* es el elemento activo del proceso cósmico. Es difícil traducir a nuestra lengua el término griego *lógos,* que es "razón, proporción, fórmula" (además de "palabra, discurso, tratado u obra literaria" en otros contextos). Y el lógos es también el elemento divino ínsito en el orden cósmico, objeto y resultado de la acción natural suya.

D) Materia y razón

Esta visión de la Naturaleza es la de un panteísmo vitalista, en el que materia y racionalidad no se oponen, sino que se integran en esa totalidad animadora del devenir universal. Desde otro enfoque el principio organizador de la materia es una especie de soplo *(pneuma)* o de fuego, de "fuego artesano", que opera con una finalidad artística, es decir, teleológicamente, en el marco del universo. Al ser *lógos* el motor cósmico, el proceso tiene un sentido inmanente, y esta concepción funda la visión optimista del estoico, que se siente integrado en ese proceso lógico universal.

La secuencia de causas y efectos en tal devenir asume el carácter de Destino, de Necesidad *(Heimarméne* o *Ananke).* De ahí el consejo del sabio estoico, repetido en los versos de Cleantes o en las máximas de Epicteto, de que hay que "acomodarse al Destino y amar lo que sucede". (De ahí también el problema de la libertad moral del hombre, que enfocaremos luego.) Mientras que la concepción atomista del universo deja al epicúreo libre de decidir su obrar y de buscarle un sentido frente a una naturaleza que no ofrece una finalidad a sus criaturas, la visión del estoico le indica en la Naturaleza un sentido, una orientación a la que el actuar humano queda supeditado. De ahí que la base de la moral sea "vivir en acuerdo razonable con la Naturaleza", porque el *lógos* que gobierna la actividad física no es ajeno al *lógos* que se incorpora en la mente del hombre.

E) El "lógos" todo lo penetra. Inexistencia del vacío

Frente al universo discontinuo de los atomistas, el cosmos estoico es un todo continuo (limitado tan sólo por el vacío en el

exterior), material y dotado de una *dýnamis,* una fuerza o tensión interna, algo similar a la "energía" de concepciones más modernas, que ellos califican como *héxis* ("cohesión"). Las distintas materias concretas, como el aire, el agua o la tierra, son transmutaciones del fuego o soplo fogoso en que a lo largo de vastos procesos acaban por resolverse al final de largos y repetidos ciclos cósmicos. También proceden de él, cíclicamente, por procesos de rarefacción y condensación, como los que postularon ya algunos presocráticos. Los estoicos, que no admiten el principio físico de la impenetrabilidad de los cuerpos (es decir, el de que dos cuerpos no pueden ocupar al mismo tiempo un mismo espacio), elaboran una teoría de la mezcla y la fusión de unas materias y de unos cuerpos con otros. Así, puede concebirse la omnipresencia del *lógos* como una irradiación o una permeable sustancia que cohesiona el todo y las partes materiales. En el cosmos, concebido como el organismo superior, viviente, todo se halla en contacto, y los vivientes actúan los unos sobre los otros, porque existe una "simpatía cósmica" *(sympátheia tou pantós)* y una mezcla total *(krásis di 'holôn),* de modo que todos los seres colaboran en la marcha del mundo como ser vivo. Así pues, la existencia de ese *lógos* omnipresente ofrece una base de referencia común al sistema filosófico, tanto a la física como a la lógica y a la ética. "Es una sola y la misma razón lo que, en la dialéctica encadena las proposiciones consecuentes a las antecedentes, en la naturaleza liga conjuntamente todas las causas, y en la conducta establece entre los actos un perfecto acuerdo" (E. Bréhier)[22]. Con eso la meditación filosófica regresa a una concepción unitaria que está más próxima a la de ciertos presocráticos que a la división científica de los filósofos inmediatos. Como señala muy claramente Long,

> parte de la diferencia entre la metodología platónica y aristotélica y el estoicismo es debida al concepto estoico de *lógos.* La unificación bajo un único concepto de la causa de todos los sucesos, y el instrumento del pensamiento y del discurso condujo a los estoicos a abandonar ciertos modos del análisis filosófico que, en su opinión, no tenían correspondencia real.

Tanto la naturaleza como el ser humano se dirigen mediante un *lógos* común.

Esta consideración general de la Estoa recuerda, en algunos puntos capitales, las enseñanzas del oscuro Heráclito: atención al *lógos,* que es lo común a todos, que es lo divino y el fundamento de las leyes humanas y divinas.

La famosa sentencia de Heráclito de que "atendiéndome no a mí, sino al *lógos,* es sabio reconocer que todo es uno", etc. (D. K., frag. 50) parece expresar muy claramente el axioma fundamental de la doctrina estoica. También otras sentencias del efesio aluden a que Dios es la superación y conciliación última de los contrarios: "día/noche", "invierno/verano", "guerra/paz" (D. K., frag. 67); como lo es el *lógos* cósmico de los estoicos, para quienes todos los males concretos, es decir, los males aparentes desde la perspectiva humana, se justifican en esa unidad superior que los engloba como elementos útiles o necesarios a su plan providente. Las teorías cosmogónicas de los estoicos recuerdan las de los presocráticos. Después de cada *ekpýrosis* el fuego artífice recurre a una ordenación *(diakósmesis)* de lo real. Los detalles no son de gran interés. Los estoicos rechazan también la distinción platónico-aristotélica entre un mundo sublunar y un mundo celeste, en el que la regularidad de los fenómenos astrales sería una ejemplar demostración de la ordenación divina. Para ellos todo el mundo revela ese orden divino. Como curiosa anécdota recordemos que cuando Aristarco propuso su teoría heliocéntrica, el estoico Cleantes se opuso a esa proposición de despojar a la tierra de su posición de "corazón pétreo" del cosmos, no con argumentos físico-matemáticos, sino sugiriendo que se entablara contra el astrónomo un nuevo proceso de impiedad.

5.7. Teología

El "lógos", Dios, es el alma del mundo, al que mantiene, penetra y vivifica: panteísmo vitalista

Como organismo viviente, el universo tiene un principio vitalizador, un "alma". Nuestra traducción de la palabra griega *psyché* no evoca todos los matices del término griego, que significa primordialmente "vida" (aquello que anima la materia en que exis-

te, en el caso de los estoicos). Como ya dijimos, ese ser cósmico está dotado de *lógos* y es, en definitiva, Dios. Mientras que las almas humanas son perecederas, el alma del universo es indestructible. Esta alma cósmica es concebida como un *soplo (pneuma)* o hálito que interpenetra, controla, vivifica y dirige el conjunto de lo existente. Ya Platón en el *Timeo* había hablado del universo como ser vivo dotado de perfecta inteligencia. Ahora los estoicos convierten ese postulado en un dogma fundamental y le confieren un nuevo soporte en su concepción materialista.

Ese *pneuma* que permea con su carácter vivificador toda la materia, ese principio divino de la *phýsis,* es la fuente de la actividad universal, de la eterna energía cósmica. Este *pneuma* es inteligente y dinámico. A la materia, que es indeterminada, le impone la forma y disposición particulares. Por eso, es muy pertinente la observación de Long:

> Es un motivo de confusión el describir a los estoicos como "materialistas". Los cuerpos, en el sistema estoico, son compuestos de "materia" e "inteligencia" (Dios o *lógos*). La inteligencia (en el sentido del término inglés "mind") no es otra cosa distinta de lo corpóreo, sino un constituyente necesario del cuerpo, la "razón" en la materia. Se describe mejor a los estoicos como vitalistas. Su Naturaleza, como el Dios o la Naturaleza de Spinoza, es algo de lo que pensamiento y extensión son atributos a la vez.

Dios es la "razón seminal del universo" (el *spermatikós lógos* del *Kósmos*) (D. L., VII, 136). El hálito vivificante que permea el todo físico está formado por una combinación de fuego y aire, los elementos materiales más ligeros y móviles. Los movimientos y propiedades de los cuerpos individuales dependen de su constitución, cuya razón es este *lógos* y *pneuma,* que asume la función de cohesionar el compuesto material, en el que además de aire y fuego se fusionan agua y tierra como elementos materiales más pesados e inertes. La mixtura general de los elementos materiales resulta así organizada dinámicamente por la presencia de ese principio estructurador, que es lo que, en definitiva, confiere a cada ser su individualidad.

De tal forma las distinciones cualitativas entre las criaturas del universo están producidas por la relación entre el *pneuma* y la materia animada por él. La acción de ese hálito cálido y estructurador (que, en cierto modo, viene a equivaler funcionalmente a la "forma" o *morphé* de la física aristotélica) es diferente en unos seres y en otros. Frente a los inanimados, quedan de una parte aquellos animados de una vida vegetal, como las plantas, y los dotados de vida animal, y entre estos últimos se destaca por su peculiar condición racional el hombre, que ocupa en el cosmos un lugar de privilegio por su cercanía al *lógos* divino. La distinción se basa en la distinta tensión *(ischýs)* que ese hálito adquiere en cada especie de cuerpos. Crisipo mostraba cómo, en esa escala de los seres, el principio vital tomaba funciones específicas y nombres diferentes. En los seres inanimados es la fuerza de cohesión *(hexis),* en las plantas su naturaleza vegetativa *(phýsis),* en los animales el alma *(psyché),* que les proporciona la percepción sensible *(aisthesis),* la representación imaginativa *(phantasía)* y la impulsión motriz *(hormé),* a lo que se añade en el hombre la capacidad de raciocinio *(lógos).*

5.8. Antropología

Así pues, el alma humana es una partícula de esa alma cósmica, es *pneuma* formado de aire cálido y fuego que permea el cuerpo humano. Es la forma más excelsa que el *pneuma* vivificador despliega en el marco del universo, y su peculiar tensión le permite asumir todas las funciones ya indicadas, coronándolas con la del razonar. El alma humana tiene su centro y elemento superior en lo que los estoicos llaman *hegemonikón* o guía interior, encargado de coordinar los impulsos y de recoger los estímulos transmitidos por los sentidos. La racionalidad del hombre, aunque innata como capacidad, se desarrolla en él con la edad, a partir de los siete años. Por debajo de estos años el niño es como un animalillo guiado por sus impulsos. El desarrollo de la racionalidad supone una superación de los impulsos animales, en cuanto que la razón advierte otros objetivos más valiosos de la conducta y, a la vez, proporciona una libertad singular para la actuación moral.

Ese guía interior es el que juzga y evalúa las representaciones imaginativas, el que da su asentimiento o lo niega, el que impone su decisión responsable. El *hegemonikón* está situado en el corazón, y allí recibe los estímulos sensibles y desde allí transmite sus órdenes a las distintas partes del cuerpo.

Los estoicos no oponen los impulsos apetitivos a la racionalidad, como, por ejemplo, lo hacía Platón en su famosa tripartición del alma. Para Crisipo el alma humana, en su conjunto, es racional. Otros estoicos disentirán en este punto y Posidonio adoptará una teoría de las pasiones muy semejante a la platónica. Las pasiones son, según él, impulsos excesivos, que responden erróneamente a las representaciones imaginativas. En esto se ve el carácter intelectualista de la psicología estoica. Para el estoico, el malvado es simplemente un perturbado o un enfermo mental (como sugiere Long)[23], concepto con el que parecen anticipar algo muy moderno.

Sin embargo, su rígido intelectualismo minimiza el aspecto pasional de la conducta, para insistir en la racionalidad del principio director interno. Naturalmente esta consideración psicológica comporta unas directrices éticas claras.

Corporeidad y duración del alma

Ante el problema de la supervivencia del alma, tan central en otras corrientes filosóficas, la posición estoica es precisa. En primer lugar, el alma es material, aunque esté compuesta por unos elementos, como el aire y el fuego, especialmente ligeros y flexibles. (De un modo semejante a como los átomos del alma, según los epicúreos, son de una calidad especial, pero no menos materiales que los del cuerpo.) En segundo lugar, la muerte no es un mal para el sabio, ni otra vida le ofrece ventajas que no pueda hallar en ésta, ya que la divinidad racional es inmanente al mundo actual y único. El estoico no espera nada, ninguna recompensa ni castigo, más allá de esta vida. La eternidad del alma humana no es admitida, mientras que sí lo es la eternidad de la *psyché* o principio de vida del Universo. Queda abierta la posibilidad de que las almas sean reabsorbidas en esta alma cósmica. Al parecer, se mani-

festaron dos teorías sobre lo que el alma sufriría tras la mortal descomposición del cuerpo; para unos estoicos el alma perece al mismo tiempo que aquél, para otros le sobrevive un cierto período de tiempo. Según éstos, es el alma de los sabios la que puede sobrevivir más duraderamente, llegando en el mejor de los casos a resistir hasta la próxima conflagración universal, y reintegrándose en la *ekpýrosis* a la renovada *psyché* del cosmos[24].

5.9. La Ética

A) Concepción intelectual de una moral autónoma

El precepto fundamental y más amplio de la ética estoica es el de "vivir en acuerdo razonable" *(homologouménos zên)*, según la formulación de Zenón, o "vivir en acuerdo razonable con la naturaleza" *(homologouménos zên têi phýsei)*, según la formulación más explícita de Crisipo. Puesto que la Naturaleza de la que hay que acordarse es básicamente razón, no difieren una formulación de otra. El precepto insiste, una vez más, en que el actuar del hombre debe quedar integrado en el curso del acontecer universal; en ese sentido conviene que sea acorde con la Naturaleza. Pero también quiere decir que ha de estar de acuerdo con la naturaleza específica humana, que se singulariza frente a la de otras criaturas animales por su participación en el *lógos.* La razón es la guía segura de la actuación moral. El *hegemonikón* o guía interior escoge la conducta apropiada a la índole racional del hombre. Los animales guían su vida de acuerdo con sus impulsos instintivos, escogiendo por ellos lo más conveniente para su bienestar; el hombre, al adquirir la plenitud de su desarrollo intelectual, ha superado esos impulsos animales con la facultad señera de la razón, y por medio de ésta encuentra el camino y los objetivos adecuados a su propio ser en el mundo.

La conducta de cada ser lo lleva a la realización de su verdadera constitución. En los animales la conducta es instintiva; en el hombre, al ser racional, la elección está "mediatizada" (según podríamos decir en una terminología más moderna) por el entendimiento; de ahí que sea libre y moralmente responsable. Lo apro-

piado a cada ser *(tò oikéion)* es, pues, la senda que lo lleva a la realización y a la felicidad. Ese término de *tò oikéion*, que significa "lo propio, lo familiar", es de gran importancia en esta doctrina moral. La conducta del sabio se basa en la *oikéiosis* o "apropiación" de lo conveniente en el mundo real[25]. En contra de la afirmación epicúrea de que el primer impulso instintivo (tanto en los animales como en los niños) es la búsqueda del placer, los estoicos aseguran como primer impulso el de autoconservación. Todo ser vivo tiende primeramente a la preservación de su propia realidad. En segundo término tiende a aceptar las cosas acordes a la Naturaleza y a rechazar las contrarias. Así los animales buscan alimentación (del tipo conveniente a cada especie), cobijo, protección y afecto familiar, etc. La salud, por ejemplo, es en tal sentido algo natural y preferible, y la enfermedad algo antinatural y rechazable. Para el ser humano la salud, la belleza, la riqueza, la habilidad técnica, la buena reputación incluso, son cosas preferibles y de acuerdo con lo natural, y sus opuestos al contrario. Sin embargo, estas cosas, que son "bienes" para la concepción vulgar, no lo son para el sabio estoico, que sólo las considera preferibles naturalmente a sus contrarias.

B) La virtud

Porque los bienes reales, lo "bueno" y "malo" en un sentido estricto, no residen en ese ámbito natural, sino en el ámbito propio de la actividad humana, que es el ámbito moral, que está bajo el dominio del hombre, y no puede quedar a merced, como esas ventajas naturales, de la fortuna y la circunstancia. Lo "propio" del ser humano es la virtud y lo impropio es el vicio. La virtud es la meta de toda actividad gobernada por nuestro guía interior y lo que proporciona una felicidad autárquica. El intelectualismo estoico prolonga el socrático, y admite que existe una virtud única, que es la *phrónesis* (algo así como la prudencia o sensatez moral), de la que las demás virtudes tradicionales, como el valor, la templanza y la justicia, no son sino manifestaciones parciales.

Bueno o malo son calificativos que el estoico aplica sólo a la acción moral, en cuanto realiza una elección acertada o no.

Las demás cosas, al margen, pues, de la virtud y el vicio, son consideradas como "indiferentes" *(adiáphora)* moralmente, aunque se admite que de ellas las unas son preferibles *(proegména),* como, por ejemplo, la salud y la riqueza, y otras, las contrarias, rechazables. Sin embargo, aquéllas, que no están totalmente en poder del obrar humano, aunque el hombre tienda a conseguir las preferibles y evitar las rechazables, no son un definitivo bien, sino sólo algo ventajoso, desde un punto de vista vital. La salud o la riqueza no hacen al sabio mejor moralmente, ni más feliz, que la enfermedad o la pobreza que puedan tocarle en suerte. Secundariamente uno puede intentar lograr esas cosas "preferibles". Si uno consigue salud y riqueza, tanto mejor; pero si no lo logra, no por eso se ve privado de proseguir su ruta hacia lo bueno y provechoso, que es, en definitiva, la actividad moral. Frente a ésta, frente a la práctica de la virtud, las demás cosas son *adiáphora,* "indiferentes".

C) La libertad del sabio. Su actuación en sociedad

Al situar el bien y el mal en la acción moral, en lo que está en nuestro poder y depende de nosotros (*tà ep' hemín,* según la fórmula tan repetida de Epicteto), el sabio proclama su libertad y su autosuficiencia, en cuanto a conseguir la verdadera felicidad. De tal modo se postula una moral autónoma, cuya senda traza la propia razón, que está en armonía con la Razón divina que ordena el proceso cósmico. Es una moral que insiste en la decisión y no en la realización concreta ni en los resultados prácticos de la acción, que a veces escapan a la propia previsión. Es la buena voluntad y no el éxito lo que ha de evaluarse. El sabio sabe elegir correctamente sus actos en atención constante a los objetivos últimos de la virtud. La conducta virtuosa se caracteriza por la constancia y coherencia ejemplares, y no espera otras compensaciones que la propia autoestimación.

Pero la acción del sabio no transcurre tan sólo en un terreno puramente ético, en que deba expresar la corrección de su criterio, sino también en el mundo cotidiano, donde debe obrar ante esos valores secundarios de lo "preferible" y lo "rechazable", sin

perder de vista jamás los objetivos últimos de la moralidad. De ahí la importancia de una teoría del comportamiento conveniente *(kathêkon)*, que señale en un plano más realista los deberes o funciones *(tà kathékonta)* apropiados. En esa actividad social en la que el estoico se siente comprometido el deber o el oficio del filósofo es el de justificar razonablemente esos actos convenientes del hombre justo. La traducción latina de *kathékon* es *officium,* que quiere decir "oficio, función (por ejemplo, de un magistrado), deber, tarea propia"; y el mejor compendio de la doctrina estoica, a través de las enseñanzas de Panecio, es, a nuestro parecer, el libro III del *De officiis,* de Cicerón.

Hubo en el decurso histórico de la escuela opiniones divergentes y críticas sobre la importancia debida al tratamiento de la actuación sobre las cosas "preferibles" y sobre los deberes sociales del sabio, según la posición más o menos rigorista al respecto. También hubo críticas de otros filósofos contra esa ética que, de un lado, asentaba unos principios generales absolutos y, luego, descendía a un aparente arreglo con los valores mundanos. Pero, en conjunto, los estoicos resolvieron ese compromiso entre la programación de un ideal abstracto y un tanto utópico, cuya figura personificada es el sabio como tipo ideal, y la realización de sus ideales morales en el mundo histórico, con todos sus relativos presupuestos habituales, con una notable habilidad. Los distintos filósofos de la escuela ejemplificaron con su personalidad particular y con sus escritos, tan personales algunas veces, el impulso moral de la teoría en contraste con la circunstancia real.

El estoicismo no se despojó nunca de su tendencia al idealismo, a la postulación de una perfección absoluta en el campo de la actividad moral. En la figura del sabio ideal, modelo de virtudes, carente de todo impulso pasional y de todo movimiento apasionado, despreciador de las conveniencias mundanas y confiado, soberbiamente, en el poder de su razón para obtener la vida serena y feliz, se refleja ese idealismo utópico. En su origen esa figura tiene influjos de corte socrático y cínico, pero se va elevando hasta convertirse en un patrón no alcanzable humanamente. Los propios estoicos lo admitirán. Mientras que la distancia que separa al filósofo de los necios, que son la mayoría, como es obvio, es abismal, la distancia que separa al filósofo, con

sus recaídas repetidas, del imperturbable sabio ideal puede irse acortando con el "progreso" *(prokopé)* en la senda de la virtud. La noción de progreso moral es importante, sobre todo para suavizar el contraste excesivo entre el ideal abstracto del sabio y la práctica cotidiana de aquel que sigue los preceptos, pero que aún no ha conseguido la divina serenidad final. Es una noción que se desarrolla especialmente en los estoicos del período medio y del posterior.

D) La "apátheia" y las pasiones

Para alcanzar la serenidad de ánimo inherente a la actividad libre y feliz, el estoico no cede a las apetencias instintivas y, ante todo, controla sus emociones y rechaza cualquier tipo de pasión. Las pasiones, como ya hemos dicho, son consideradas como deseos o impulsos excesivos; las emociones no deben tampoco alterar el talante racional y reflexivo del sabio[26]. En las desgracias ajenas éste trata de mitigar la pena de los demás y tal vez exprese exteriormente su compasión, si lo cree útil, pero se guarda de compartir en su interior ese pesar. La imperturbabilidad *(apátheia)* del estoico no es una ausencia total de sentimientos, sino una cautela contra las emociones que podrían atentar a su serenidad. El estoico está dispuesto a ayudar al prójimo, pero no a sufrir por él.

E) El destino

Otra faceta muy clara del acuerdo razonable con la Naturaleza está en la aceptación de lo que sucede. Lo que no significa que el estoico se refugie en la inacción, sino que, después de poner en práctica todos sus recursos para obtener el resultado apetecido, el éxito o el fracaso de sus empeños no lo perturba. El resultado de la acción se escapa y queda al arbitrio de circunstancias externas, pero el sabio conoce que la buena voluntad es lo único que cuenta en el terreno moral. Por lo demás, en un mundo regido por la Providencia universal, lo que acontece es siempre conveniente al

conjunto general, aunque no se vea su necesidad desde la limitada perspectiva del momento presente o del punto de vista personal. Así, aceptando lo que el devenir le presenta, el estoico planta cara al Destino, y no conoce la queja ni el temor al futuro ni el pesar por el pasado. Cleantes lo expresa en sus versos, traducidos por Séneca: *Fata volentem ducunt, nolentem trahunt:* "Los hados conducen al que lo acepta, arrastran al que se niega a hacerlo". El curso de los acontecimientos, unidos por la cadena de causas y efectos, adquiere la forma de Hado o Destino *(Heimarméne).* Inútil es la protesta contra lo inevitable. Es más, tal queja sería una indigna amenaza contra la ecuanimidad del sabio. Por eso lo que Séneca denomina como *amor fati* es uno de los rasgos más firmes y admirables de la conducta del sabio, inalterable en medio de las aparentes desgracias, inmune a las torturas y sufrimientos, consciente de que sólo uno mismo puede causarse el mal. La resignación ante lo que el curso de la vida nos depare se trueca así en una alegre confianza en la providente divinidad, que ha dejado en nuestro dominio aquello de que depende la felicidad. El resto de los males no es sino una apariencia de mal, justificada por la referencia al todo, en el que estos daños no son más que pequeños defectos, imperfecciones del material, tal vez útiles para la buena marcha o para una mejor organización del conjunto. Por ejemplo, puede parecer un mal que los malvados tengan poder para triunfar en ciertos casos y para dañar a otros, pero es un coste de la libertad humana, que en sí es un bien superior. Por lo demás nadie está obligado a permanecer en una situación insostenible.

En su desprendimiento, en su ascetismo corporal, el sabio expresa esa autarcía, esa autosuficiencia para la virtud, que es la condición básica para la felicidad[27].

Esclavitud y libertad son, primordialmente, condiciones del alma humana. Nadie ha insistido tanto en este tema como el liberto Epicteto, que por propia experiencia conocía la dureza de la esclavitud legal.

Los estupendos versos de Horacio (*Odas, II,* 3, 7-8) que aluden a la magnífica independencia del sabio estoico, al que "si destrozado se desplomara el mundo le alcanzarían impávido sus ruinas", reflejan también su punto flaco. Burlonamente añade el poeta: "Segundo, solo tras Zeus, rico, libre, honrado, hermoso,

rey de reyes, especialmente mientras tiene salud y no lo perturbe un resfriado". En el contraste entre el mundo abstracto del modelo ideal y el contexto concreto en que el filósofo ha de actuar y practicar los principios morales reside la dificultad para esta teoría, que atiende a la grandeza y no a la debilidad del hombre, como Pascal criticaba a la Estoa.

F) La amistad

En su insistir en la independencia del sabio, el estoicismo acentúa la racionalidad y menosprecia la afectividad. De ahí que una virtud tradicional como la amistad *(philía)* sea contemplada con cierto aprecio ambiguo. Los estoicos siguen elogiando esta amistad tan preciada en el mundo clásico, pero a la vez la desvirtúan al privarla de sus fundamentos habituales: su contribución al bienestar por medio del placer y el apoyo mutuo. La amistad, para ellos, es un bien relativo, una ventaja, una cosa preferible y conveniente, pero no una virtud. La sociabilidad natural inclina a los hombres a la amistad. Pero sólo los sabios pueden ser amigos de verdad, al coincidir en sus opiniones, y al reconocerse como prójimos y parientes y colaboradores en el orden racional del cosmos. A los demás les es negada la posibilidad de una "verdadera" amistad, puesto que sus móviles, como el afecto, el interés mutuo, el placer, no son reconocidos como válidos. El contraste con la teoría epicúrea, y también con la de Platón y la de Aristóteles, es notorio en este tema[28].

Como señala Fraisse en su perspicaz análisis,

> lo que marca la diferencia entre la *philía* vista por los estoicos y la *philía* vista por sus predecesores o contemporáneos es que el placer o la dicha no son ya considerados como fines, que la utilidad no puede tener ya su punto de referencia en el individuo, que la conciencia común no puede ser ya definida psicológicamente, como conciencia de la existencia, sino solamente de manera racional, como conocimiento del orden... Se puede entonces decir a la vez que el sabio no tiene necesidad de amigos, pero que, sin embargo, considera la amistad como buena, que ayuda en fin por

> su existencia y sus actos a todos los otros sabios, que son objetivamente sus amigos[29].

Al tratar de trasladar el fundamento de la amistad a la condición racional, al principio universal de cooperación y de simpatía, la amistad queda despojada de sus rasgos más amables.

Sin embargo, esta visión un tanto rígida y fría de la amistad será modificada por estoicos posteriores, como Panecio, cuyos ecos se encuentran en el *De officiis* y el *De amicitia,* de Cicerón, y por Séneca. Respetando los principios más generales de la escuela,

> Panecio vuelve, por encima del universalismo del Pórtico, a la idea de una relación privada, que encuentra su fuente en la inclinación personal, que se fortifica en un ideal de vida desinteresado, pero que no excluye un intercambio real de atenciones y servicios, que conducen a empresas comunes que pueden orientarse tanto hacia la acción política como hacia la busca de la verdad, pero que halla en sí misma su fin, por el mayor perfeccionamiento que da a la vida y a la felicidad individuales (Fraisse)[30].

El buen sentido realista del estoico romano atenúa así el rigorismo harto abstracto de la Estoa, y aun considerando que la amistad es una ventaja y no un bien en sí, no desestima su valor para la felicidad.

La oposición entre *autárkeia* y *philía* es resuelta por el estoicismo antiguo de modo excesivamente tajante, al subordinar la amistad a la razón y a la virtud, que son de por sí suficientes para la felicidad. En ello se ha podido ver un resto de la influencia cínica, con su desenfadada exigencia de una independencia total. Platón, como Epicuro, defendía el valor de la amistad como una defensa contra una sociedad corrompida y alienada, contemplando el círculo de amigos como un núcleo de una posible organización más acorde a las exigencias de los filósofos. Ya Pitágoras y los pitagóricos pueden considerarse antecesores en tal sentido. Renunciando a la acción política, los epicúreos instituyen en su círculo de amigos un nuevo tipo de sociedad familiar y comunitaria. Pero los estoicos, que aceptan el mundo como un orden establecido y que ven en la adecuación a la Naturale-

za el fin ético último, no necesitan de la íntima compañía de otros semejantes para alcanzar la dicha. El sabio estoico se yergue solitario y soberbio en su soledad, como el peñasco inalterable contra el que se estrellan los embates de las olas, según una imagen grata a Marco Aurelio. No necesita un amigo para compartir con él sus emociones, puesto que la ausencia de sentimientos, la *apátheia,* es un lema estricto. Sin embargo, entre la teoría y la práctica no deja de haber disidencias, y la teorización más humana y más ecléctica de Panecio y de Séneca recoge bien el sentir efectivo de unos estoicos comprometidos en un mundo real, donde el sabio no puede extirpar de su ánimo ni la afectividad ni la necesidad de compañía.

G) El estoico y la política

Los estoicos admiten, como Platón y Aristóteles, que el hombre es un ser social por naturaleza. "La naturaleza nos ha ligado unos a otros y nos ha asociado para la comunidad política" (Cic., *De fin.,* III, 66).

> Puesto que vemos que el hombre ha nacido para la protección y la salvación de sus semejantes, es conforme a la naturaleza que el sabio quiera ocuparse de los asuntos públicos y administrarlos, y que, para vivir de acuerdo con la naturaleza, tome mujer y quiera tener hijos (Íd., III, 68).

Estas citas de Cicerón, que podíamos aumentar (cf., Cic., *De off.,* I, 12) expresan bien el sentir fundamental de los estoicos, según los cuales "el sabio se dedicará también a la política, a no ser que algo se lo impida" (D. L., VII, 121). De tal modo se apartan de la línea anarquista y utópica de los cínicos, para acercarse al pensamiento platónico sobre el papel del sabio como consejero político.

Si bien es cierto que la *República* de Zenón estaba escrita "sobre la cola del Perro", según la antigua expresión que alude a la profunda influencia cínica de esta obra (que trataba de un utópico gobierno de los sabios, por encima de las costumbres de la civilización habitual, el mundo social donde se admitirían el cani-

balismo, el incesto, la comunidad de mujeres, etc.), y también Crisipo escribió paradójicamente sobre estos temas, los estoicos se desviaron pronto de la perspectiva ferozmente individualista de los cínicos para reconocer, de acuerdo con su física y su teología, los fundamentos naturales de la cooperación humana en la construcción de la vida social.

Es significativo que para ellos el hombre no es tanto un "animal cívico" *(zôon politikón),* según la famosa definición aristotélica, sino un ser "social por naturaleza" *(koinonikós phýsei).* La diferencia esencial es que ya no se trata de estar abocado el hombre a una ciudadanía determinada, en cuanto miembro de una específica *pólis* griega, sino que se reconoce al hombre como un miembro de la comunidad humana universal, ciudadano del *kósmos.* La palabra "cosmopolita", inventada por el apátrida Diógenes, se recarga de un nuevo sentido positivo. Para los habitantes de las comunidades helenísticas de borrosos confines, para los súbditos del gigantesco Imperio romano, se presenta una nueva teoría de la sociabilidad natural del hombre, basada no en presupuestos históricos, étnicos o culturales, sino en la propia naturaleza humana.

> La muy admirable *República* de Zenón, fundador del estoicismo dice Plutarco tiene como finalidad general que dejemos de vivir en ciudades y en pueblos separados, que difieren entre sí por sus concepciones variables de la justicia, y que consideremos al contrario a todos los hombres como miembros de una sola ciudad y un solo pueblo, no poseyendo más que una vida y un orden *(kósmos),* como un solo rebaño que pasta en común y se cría sobre un prado común.

Hay en estas frases un juego de palabras intraducible: en griego "pasto" se dice *nomós* y "ley" se dice *nómos.* Toda la humanidad se ve como un único e inmenso rebaño alimentado por la Naturaleza, pasto y ley universal. Crisipo insistía en la idea de que la ley es algo universal y natural.

> Lo mismo que el término *pólis* se entiende en dos sentidos: el lugar habitado y el conjunto de la población, así también el universo es, por así decir, una *pólis* de dioses y de hom-

> bres, en la que los dioses gobiernan y los hombres obedecen. Les es posible a hombres y dioses tener relaciones recíprocas ya que participan los unos y los otros de la Razón; es la 'ley por naturaleza' *(phýsei nómos)*, y todo lo demás está orientado hacia ella". Como comenta Sinclair, del que he tomado estas citas, "esta posición de las palabras *nómos* y *phýsis* no es sólo paradójica; es también una alusión deliberada a las primeras controversias de la filosofía política[31].

La vieja antítesis, tan destacada por los sofistas, entre la ley y lo natural queda así superada, al reconocer como única ley legítima la universal, producto de la Razón natural. Con todo, los estoicos, al pretender actuar en política, no destacaron las contradicciones de las leyes establecidas, y disociaron excesivamente la vaga y abstracta teoría que podía fundarse en esos principios universales y naturalistas de la práctica concreta e histórica. No fueron, como hubiera podido esperarse de sus supuestos, pensadores revolucionarios (salvo alguna excepción honrosa, como el caso de Blosio de Cumas), ni trataron de subvertir, en nombre de la Razón Universal, las leyes o las constituciones establecidas. Ni siquiera fueron, como hubiera podido esperarse, celosos defensores de la democracia y el igualitarismo, sino consejeros de monarcas y de políticos aristócratas. Ya Zenón gozó de la amistad del monarca macedonio Antígono Gonatas, que quiso atraerlo a su corte, como Dionisio de Siracusa atrajera a Platón, pero Zenón no quiso dejar Atenas y le envió un discípulo, Perseo.

Por otra parte, la diferencia exagerada entre el sabio y el hombre vulgar, que forma las masas incapaces de recto entendimiento y de practicar la virtud, lleva a preferir formas de gobierno como la monarquía, en que la función del sabio como consejero del gobernante puede ejercerse con una mayor comodidad. Tan sólo las formas extremas de la tiranía son rechazables, y cuando el estoico no puede vivir de acuerdo con sus convicciones y practicar lo conveniente a la virtud, recurrirá al suicidio si sus intentos de lucha han fracasado. Ése es el caso de Catón. El sabio, sobre todo si no se trata de un patricio romano, no considera, sin embargo, la actuación política como lo esencial de sus enseñanzas, ya que trata ante todo de mejorar a los hombres de su entorno, per-

sonal e individualmente, pero no pretende elevar el nivel material de vida o ampliar el margen de libertad exterior. Cuando a Crisipo le preguntaron el porqué de su abstención de hacer política en Atenas, respondió que la mala política disgustaba a los dioses y la buena a los atenienses. Una vez más acude a la memoria el recuerdo de Sócrates. Pero Sócrates estaba dispuesto a morir por las leyes de una ciudad que era la suya: Atenas. No era un ciudadano del mundo, sino un ateniense del *demo* de Alopece, que no hubiera podido sufrir el destierro. En cambio, muchos estoicos lo sufrirán, sin gran melancolía, en cuanto los emperadores, como antes los senadores romanos, decidan expulsarlos de la ciudad como un peligro de contaminación.

De otro lado, la tesis estoica de que los individuos están subordinados al conjunto y de que los males cotidianos quedan justificados en el orden de la totalidad sirvió como elemento ideológico a la política totalitaria del Imperio romano. La idea de la fraternidad universal y de ciudadanía común de todos los hombres respaldó también la política de algunos monarcas helenísticos, y ayudó a superar los particularismos añejos de algunas legislaciones. La filantropía helenística tiene tonos estoicos, como también las exhortaciones a la clemencia, a la beneficencia, al trato humano con los inferiores.

Los estoicos no promovieron ninguna transformación profunda de las condiciones sociales del mundo antiguo. Al contrario, su ideario pudo servir como una ideología conservadora, colaborando a una defensa teórica del orden político establecido. Esto está admirablemente expresado en unas líneas de G. Puente, que vamos a citar por extenso:

> La visión estoica del mundo, por su propia naturaleza y por la orientación final que imprime a la conducta humana, conduce a la *aceptación* de la realidad en todos sus niveles, incluido el orden social y político. La ética estoica postula una vocación humanizadora y de espiritualización de las relaciones comunitarias, y un ideal de justicia; pero la vivencia del destino *(heimarméne)* y la creencia en un *lógos* ordenador *(prónoia)* imponen, a la postre, una voluntad incesantemente renovada de *conformidad* con las eventualidades cotidianas en cuanto signos de la arcana dis-

pensación natural. Lo que importa para el hombre es la pureza de sus intenciones, no los resultados de sus actos. Como apunta A. J. Festugière (en *Personal religion among the Greeks,* Berkeley, 1960) "el verdadero estoico, a pesar de lo que pueda parecer a primera vista, es fundamentalmente un puro contemplativo. Siempre está mirando al todo y eso le basta[32].

G. Puente ha explicado bien las diferentes tomas de posición de la Estoa en sus compromisos con la circunstancia histórica. Cito de nuevo sus líneas:

> El estoicismo postalejandrino o helenístico (ss. IV-III a. C.) y el estoicismo de la época imperial (ss. I-III d. C.) corresponden, respectivamente, a períodos políticos en los que la anarquía o el agotamiento se reflejan ideológicamente en actitudes de *evasión* o *resignación.* Por el contrario, el estoicismo helenístico-romano (ss. II-I a. C.) refleja el momento en que una potencia de refresco, ya en la plenitud de energías de la edad adulta, irrumpe en la palestra mediterránea oriental. En ese momento histórico, el estoicismo, mediante la asimilación de elementos eclécticos y oportunas acomodaciones, cobra una función ideológica nueva al servicio del *éthos* latino y de los intereses hegemónicos de la República romana, y adopta una actitud de abierta colaboración[33].

La filosofía estoica se ofrece como un camino *individual* para la felicidad y, aunque mantiene que el hombre es naturalmente sociable, no espera demasiado la contribución de la sociedad a la dicha personal. Porque, como ya hemos señalado, las dos clases primordiales que advierte en el mundo son la de los sabios, que son los hombres de bien, los amigos, los libres, etc. y, de otro lado, los necios, la gente vulgar, de los que el filósofo no se preocupa en exceso porque sospecha que son, en su mayoría, irrecuperables. El estoico no cree en un mundo mejor, puesto que éste es un mundo regido por la Razón, y no trata de enmendarle la plana a la Providencia.

Al ofrecerse como camino de salvación en una época de terribles crisis políticas, el estoicismo insistió en la autosuficiencia del

individuo para la felicidad, pero a diferencia de los epicúreos no quiso renunciar a los valores de la sociedad. Esto lo llevó a posiciones prácticas y teóricas de notoria ambigüedad. "Como siempre, la rigidez estoica, en cuanto baja de la abstracción hacia la vida, se ve en trance de conciliaciones que llegan a la contradicción", ha señalado A. Reyes, al tratar de la teoría de los valores y los deberes en la ética[34]. Pero no deja de haber cierto atractivo en esa ambigüedad. Porque conviene no olvidar que la moral estoica no se quedó refugiada entre los muros de una escuela, sino que salió a la calle y fue, para muchos, un credo ético por el que vivir, escapando al absurdo y a la superstición, e incluso algo por lo que valía la pena morir. Los personajes que recogieron los preceptos escolares fueron muchas veces algo más que profesores mojigatos de filosofía. Séneca, por ejemplo, es uno de ellos. Un personaje ambiguo, que trata de conciliar el amor por la sabiduría y el afán de poder, pero que sobrelleva sus trágicas contradicciones con una grandeza innegable.

Como ya dijimos, al admitir y postular que el universo está gobernado sabia y lógicamente por la Providencia divina, inmanente al mundo, se desvaloriza cualquier intento de modificar la situación histórica concreta, por lo que el estoicismo puede utilizarse como una ideología conservadora y reaccionaria. A este respecto, resulta ejemplar su oposición teórica a la esclavitud puesto que el estoicismo predica la igualdad de todos los hombres en cuanto hermanos en la participación en la razón, que no se tradujo en una oposición práctica a la existencia de tal institución en la sociedad antigua. Ésta es una de las ambigüedades del estoicismo. Ya que la liberación esencial es la interior, que no depende sino de uno mismo, como repetía liberto o esclavo Epicteto: ¿Para qué arriesgar la vida por la liberación externa de los demás? Así, por ejemplo, puede relativizarse un problema humano tan crucial como éste. Frente a los valores eternos de la persona humana los valores históricos que la sociedad conquista o niega son secundarios. Sin embargo, conviene no olvidar el ejemplo de algunos estoicos romanos, como Catón o Trasea Peto, dispuestos a suicidarse antes que a humillarse o a admitir las órdenes del tirano, para destacar la sinceridad con que el estoico sabe reaccionar, de acuerdo con sus ideales, con una resolución heroica, de creerla necesaria.

En sus *Meditaciones* (IX, 29) se dice a sí mismo el emperador Marco Aurelio: "No aspires a realizar la *República* de Platón; confórmate con progresar en los pequeños detalles". La renuncia a la utopía expresa bien el talante de los estoicos en el poder. Marco Aurelio promulgó unos trescientos textos legales, de los que más de la mitad tratan de mejorar la condición de las personas más oprimidas: las mujeres, los esclavos, los niños. No sabemos si esa preocupación humanitaria procedía de la doctrina estoica, o de su carácter, o de la tendencia política del momento. También Séneca como preceptor de Nerón se mostró un excelente gobernante.

Como señala Sandbach, la influencia del estoicismo se hizo notar en la administración y en la legislación, más consciente y humanitaria, en detalles prácticos y fundaciones caritativas. "Sin estos filósofos el mundo grecorromano habría sido un lugar peor."

Tal vez éste no es un resultado espectacular; pero, frente a las persecuciones y guerras causadas por otros credos intransigentes o revolucionarios, hay que apreciar que esta moral de la buena voluntad significó un progreso en la conciencia de la humanidad, un tanto a favor de la dignidad de la persona humana.

5.10. Religiosidad

Se ha dicho repetidamente que "el estoicismo no es tan sólo un sistema filosófico, sino también un sistema religioso" (E. Zeller). E. Bréhier cita la definición de W. James de la religión como "la creencia de que hay un orden invisible y que nuestro bien supremo está en el hecho de adaptarnos armoniosamente a ese orden", que parece encajar admirablemente a lo que hemos considerado como el axioma básico de esta escuela filosófica. El *Himno a Zeus* de Cleantes refleja con fervor poético la religiosidad profunda del estoico. Crisipo decía que la teología es la coronación del sistema filosófico; pero, evidentemente, no como una ciencia aislada, sino como conclusión de la teoría física. El conocimiento de la Naturaleza es el conocimiento de Dios. Los estoicos, defensores de la Providencia divina contra sectas filosóficas, como los epicúreos y los escépticos, recogieron de otras escuelas anteriores los princi-

pales temas de reflexión religiosa y, a la vez, y un tanto paradójicamente, intentaron conciliar estas creencias con las de origen tradicional y popular.

La existencia de la divinidad viene probada por el *consensus* general de los pueblos, argumento que ya emplearon Platón, Aristóteles y el mismo Epicuro. Existe, por tanto, la noción universal, como una *prolépsis* innata que testifica la presencia de la divinidad en el mundo. La forma que esta divinidad asume es ya objeto de discusiones. Para el estoico el Dios universal que anima el cosmos es la única representación auténtica de la divinidad. Pero el monoteísmo básico de esta concepción se concilia, secundariamente, con la admisión del politeísmo tradicional. De igual modo las críticas del antropomorfismo tradicional que los estoicos recogen de las expresadas por filósofos anteriores, desde Jenófanes no concluyen en un rechazo definitivo de las figuras familiares del panteón helénico.

> El dios estoico es el Dios supremo extendido a través del cosmos que él anima, pero los dioses de la tradición son los nombres que puede legítimamente recibir ese Dios único, según las partes del mundo en que se manifiesta su poder, los aspectos variados que reviste, las fuerzas subordinadas que son en algún modo sus emanaciones. El estoicismo puede así integrar, sin una excesiva dificultad, a los dioses de la religión y de la mitología populares, cualesquiera que sean las críticas que les sean dirigidas desde otros ángulos, y a la vez a los dioses que los filósofos habían inventado, en diversos intentos, para sustituirlos o para añadirse a ellos (D. Babut)[35].

En pocos terrenos queda tan clara la vocación ecléctica de los estoicos, que no quieren echar por la borda ningún elemento del pasado. Evidentemente, la admisión de ciertos elementos míticos y su "adaptación" a los dogmas fundamentales de la religión ilustrada no pueden lograrse sino mediante una arriesgada reinterpretación, que desfigura el sentido original para revestir de nuevas significaciones. El recurso a la alegoría es el método usual de esta hermenéutica mítica, en la que colabora un pintoresco sentido de la etimología y una carencia de verdadero sentido arqueológico.

Ya Zenón y Crisipo se ocuparon de reinterpretar los mitos relatados por Homero y Hesíodo en sus comentarios a las obras de ambos poetas. Conservamos dos manuales del siglo I d. C., el de Cornuto: *Resumen de elementos tradicionales de la teología griega,* y el de un tal Heráclito: *Alegorías homéricas,* por los que podemos hacernos una idea de ese tipo de interpretaciones alegóricas, que al lector actual le parecen divagaciones fantasiosas, pero que tuvieron una enorme influencia en la antigüedad tardía. (Sus ecos todavía resuenan en san Isidoro y otros enciclopedistas medievales.)

A) Eclecticismo religioso

En el terreno de la práctica religiosa los estoicos recomiendan frecuentar los cultos locales y participar en las ceremonias y ritos tradicionales, aceptando los usos populares acogidos por las leyes. Naturalmente el sabio no ignora que la verdadera piedad es algo interior, ligado a una recta opinión sobre lo divino y a una conducta moral; pero, con las oportunas reservas mentales, acompaña las manifestaciones de la religiosidad popular con condescendiente acatamiento de lo legal. "El sabio observará estas prácticas como prescritas por la ley y no como agradables a los dioses", dice un fragmento de Séneca. Los estoicos "se hacen iniciar en los misterios, suben a la acrópolis, se prosternan ante las estatuas y depositan coronas en los templos..." (Plut., *De Stoic. rep.,* 1034B).

(Como ejemplo, valga la iniciación de Marco Aurelio en los misterios de Eleusis.) Por otro lado, recordemos que incluso los epicúreos no rechazaban las manifestaciones de la práctica religiosa según los ritos patrios.

B) Defensa de la adivinación

En un punto, sin embargo, la oposición entre estoicos y epicúreos es radical: en el tema de la adivinación, defendida por unos y negada por otros. En esta toma de posición de la Estoa en defensa de la mántica, práctica religiosa tradicional en Grecia, existen razones de fondo. Puesto que el cosmos está ordenado por la Providencia divina, y todos los sucesos se desarrollan de acuerdo con

el plan divino preestablecido, es evidente que los dioses pueden comunicar a los humanos el rumbo de acontecimientos futuros. Tan sólo Panecio parece haber disentido en este punto, negando el valor real de la mántica (cf. D. L., VII, 149). Pero la creencia en la adivinación parece haber sido una tesis constante y ortodoxa de la Estoa. La revelación por medio de indicios y signos exteriores de algunos sucesos futuros es una muestra de la benevolencia de los dioses. Por lo demás, puesto que el Destino es inflexible, los ruegos para obtener de la divinidad una mutación favorable del porvenir son algo necio. El sabio hace votos a la divinidad para que ésta cumpla lo que es apropiado. Incluso la astrología encontró defensores en los estoicos, convencidos de que el orden cósmico revela la Providencia divina.

De modo que los estoicos aparecen, de un lado al menos, como los defensores de un conservadurismo religioso a ultranza, en el que las formas de piedad popular y algunas tendencias místicas de origen oriental confluían en la época. De este modo, el sistema racionalista echaba una mano a prácticas religiosas irracionales, prestándoles una apariencia de justificación. Sin embargo, el precio que los estoicos exigen es el de la relegación de estas prácticas a un papel secundario. De nuevo encontramos aquí el doble plano que veíamos en la ética, con su referencia al bien y al mal verdaderos y, luego, a la teoría de las cosas preferibles. Todas esas prácticas religiosas son de una limitada validez, por debajo de la religión auténtica, que es la del sabio que rinde culto a Dios en su corazón, y manifiesta en su conducta su vinculación a la normativa divina natural. Todos los demás signos, ritos y ceremonias son algo secundario.

Aun admitiendo que la idea de la divinidad implantada en la humanidad de forma universal es una "noción común", los estoicos han aceptado, a partir de Panecio, un triple origen de las creencias religiosas. Es la teoría, designada como "teología tripartita", que conoce una notable difusión a finales de la época helenística, y cuyos ecos se encuentran en Polibio y en Cicerón (en *De natura Deorum*). Según tal teoría, existen tres tipos de enseñanza religiosa: la "física" enseñada por los filósofos, la "mítica" divulgada por los poetas y la "legal" o "política" establecida por hábiles legisladores. No sabemos si fue Panecio el inventor

de la teoría o simplemente uno de sus difusores. En todo caso, en ella se da cabida a tesis de pensadores anteriores, y con cierto eclecticismo muy típico de la Estoa media se conjugan distintas teorías como válidas para explicar diversos tipos de las creencias religiosas. La tercera teología, la política, recoge la teoría del sofista Critias, según la cual la existencia de un dios que todo lo ve y castiga cualquier delito es la invención de un astuto legislador, que ha inventado el miedo a ese dios justiciero como un freno para la tendencia a cometer el crimen a escondidas. El valor político de este tipo de religión no es negado por los estoicos. Aunque es un tipo útil sólo para el gobierno de los ignorantes. De igual modo el valor de la religión basada en los mitos elaborados por los poetas es muy relativo, pero útil para encauzar la imaginación de los pueblos. El filósofo basa su fe en los dioses en la teología racional o "física", que es la que proporciona el verdadero conocimiento de la divinidad bajo una forma no "alegórica".

Al margen de los compromisos con otros tipos de religión, que en un plano político el estoico llega a justificar, su concepción de la verdadera piedad personal representa un esfuerzo de espiritualización e interiorización de la actitud religiosa. En Séneca, en Epicteto, en Marco Aurelio, encontramos una repetida llamada a la veneración sincera y callada de la divinidad, que nada tiene que ver con ceremonias ni rituales mundanos. En el cumplimiento de los deberes y en el ascetismo se refleja ese sentimiento de una religiosidad teñida de moralismo y de racionalidad. El estoico sabe que todos los hombres son hijos de Dios, y la bondad y benevolencia hacia los demás es una forma de colaborar en la obra divina. Siente constantemente la presencia divina en el mundo y en sí mismo, y no desconoce que la práctica de la verdadera filosofía es un modo de acercamiento a la divinidad.

5.11. Pervivencia del estoicismo

La influencia del estoicismo durante los cinco o seis siglos que siguieron a su fundación fue enorme y muy difícil de calcular. Los filósofos de la escuela aparecen en muy distintos puestos y posiciones sociales: perseguidos, desterrados, consejeros políticos,

y en el poder, como en los casos de Séneca y Marco Aurelio. Su ideario se difundió y se adaptó hábilmente a la ideología oficial en ciertos momentos, y sirvió en otros como un credo fundamental para sostener la dignidad humana en terribles crisis. En el mundo antiguo, el estoicismo iba a ser derrotado por el cristianismo como sistema de creencias capaz de dar un nuevo sentido a la existencia humana. Sin embargo, es un hecho sobradamente reconocido que el cristianismo quedó impregnado de ideas estoicas, a las que imprimió una nueva tonalidad emotiva.

La victoria de los cristianos sobre los estoicos fue debida a varias y complejas razones: Frente al ideal aristocrático del sabio, aislado en su serena apatía, el del cristiano amor al prójimo, con su patetismo y su caridad universal, era algo más cálido y atractivo para las gentes. Frente al *lógos* cósmico y natural, el *lógos* encarnado y revelado, con su vertiente irracional y mística, sabía penetrar mejor en el corazón de los oprimidos. Frente a la desesperanza del estoico, las promesas de un mundo mejor y de una justicia definitiva tras la muerte, en compensación a las penas injustas de este mundo, y de la inmortalidad de las almas en el más allá, despertaban unas profundas ilusiones en los creyentes. Si los estoicos habían sostenido la fraternidad de todos los humanos y su igualdad natural, el cristianismo encontró nuevos y más cordiales acentos para esas afirmaciones. Ya los estoicos habían dicho que el hombre es hijo de Dios, pero la idea de Dios en el cristianismo se apoyaba en una concepción mucho más próxima a la sentimentalidad de la época.

El estoicismo había servido de sustituto religioso en la larga crisis de las religiones antiguas. El cristianismo era mucho más que una filosofía; no se dirigía a la inteligencia, sino que apelaba a otros aspectos irracionales y pasionales del alma humana que el racionalismo estoico había preterido. El cristianismo no necesitaba sostener la bondad de este mundo, como hicieron los optimistas estoicos, puesto que Dios había dispuesto el otro, tras la muerte, que era el válido y el eterno galardón de la conducta piadosa, el objetivo del peregrinaje del cristiano.

En el enfrentamiento entre los dos sistemas de creencias, el estoicismo tenía perdida de antemano la partida. Pero el cristianismo, con sus tendencias eclécticas, recogió y adaptó los postulados estoicos acerca de la Providencia divina y su ordenación del

mundo, así como algunas de las tendencias éticas de la Estoa, que en parte coincidían con sus ideales ascéticos.

A partir del Renacimiento, en las crisis ideológicas y morales subsiguientes, vemos reaparecer con un nuevo vigor las ideas estoicas en los pensadores europeos más destacados. En Montaigne, en Descartes, en Spinoza, en Kant y en muchos otros pensadores (de los siglos XVI, XVII y XVIII) hallamos profundos ecos de las teorías de la Estoa[36]. De nuevo la influencia en la ética de la teoría de los deberes sociales, de la autonomía moral, de la relación del sabio con la naturaleza, de la superioridad de la razón sobre las pasiones, etc. despierta, a tantos siglos de distancia, acentos nobles y de gran dignidad intelectual. Todavía en el siglo XIX pervive una pátina estoica sobre la ética liberal e ilustrada y encontramos en muchos escritores una admiración confesada hacia los modelos estoicos.

En nuestro tiempo es más difícil advertir la simpatía hacia el ideal de serenidad y de optimista confianza en un mundo regido por la Providencia divina. Después de las dos guerras mundiales y de algunas otras, cuando los progresos de la ciencia resultan una amenaza cósmica, cuando el poder del hombre para destruir la naturaleza se ve potenciado hasta los más extremos límites, cuando las utopías ofrecen más riesgos de alienación que esperanzas de libertad, no es fácil sentir esa fe ni resignarse a aceptar como bueno el orden establecido. Como el epicúreo Lucrecio (vv. 155 y ss. del libro V de su poema), es más fácil llegar a la conclusión, cordial, que es también un prejuicio, de que decir que el universo ha sido creado para el bienestar del hombre por la sabiduría y benevolencia de los dioses es "una gran locura". ¿Quién puede ahora sentirse integrado en el proceso cósmico, con un sentido unánime, como se sentía el buen sabio estoico?

5.12. Postulados básicos para la comprensión sistemática del estoicismo

A) La Física estoica

- Definición de *Phýsis* o Naturaleza: es un "fuego" o principio creador que cohesiona el universo y otras veces hace crecer las cosas en la tierra.

- El *lógos*, la razón y todo lo ente, también el alma, son corpóreos.
- El cosmos es un todo continuo, dotado de "cohesión".
- La materia y la razón no se oponen. Sólo son incorpóreos el vacío, el lugar, el tiempo y los significados.
- No admiten el principio físico de la impenetrabilidad de los cuerpos.
- El *lógos* todo lo penetra.
- El *lógos*, causa de todos los sucesos e instrumento del pensamiento, actúa como motor inmanente. Vitalismo panteísta en el que se identifica a Dios y al mundo.
- El *lógos* es Dios, razón seminal del mundo, causa de todo. La creencia en un Destino es la consecuencia de la actuación continua de Dios, del *lógos*.
- En el mundo todo está gobernado por la razón o *lógos*, según la cual sucedieron las cosas pasadas, suceden las presentes y sucederán las futuras.
- El Eterno Retorno. Todo surge del fuego, todo vuelve a él en la gran conflagración universal, para volver a empezar de nuevo todo infinitas veces, igual a como ya sucedió.
- El mundo se engendra cuando el fuego se transforma en humedad pasando por el estado del aire.
- El mundo es único, finito, redondo, móvil, y el vacío, infinito.
- Dentro del mundo no existe el vacío.

B) Ética: concepción intelectual de una moral autónoma

- Vivir en acuerdo razonable con la naturaleza es la primera norma moral. La razón es guía segura para la actuación moral.
- *Fin del hombre:* la virtud es el máximo bien del hombre y sólo en ella puede encontrar la felicidad.
- El principio que rige nuestra alma *(hegemonikón)* es el encargado de escoger la conducta más apropiada.

- Cada ser debe actuar de acuerdo con lo más apropiado para su naturaleza.
- La libertad de la voluntad individual no es, por eso, sino un momento de la fatalidad universal, como la naturaleza del hombre no es sino un momento de la naturaleza del universo.
- El fin ideal del individuo es la creación y conservación de una armonía de vida, que en él es conformidad con su naturaleza interior, en cuanto es conformidad con la naturaleza universal.
- Lo más apropiado en todos los animales es el instinto de conservación, después el de cobijo, alimento, etc. Lo propio del sabio es la virtud.
- La *prudencia* es la primera virtud, las demás se derivan de ella.
- La salud y la riqueza no proporcionan la felicidad. Esta sólo reside en la actividad moral. El placer no es un fin para el sabio (contra los epicúreos).

1) El sabio y la sociedad

- El sabio debe justificar sus actos ante la sociedad de una manera razonable, de manera que manifieste que fue la prudencia la que lo indujo a obrar.
- Acepta los valores mundanos sólo como preferibles sabiendo que a través de ellos no se alcanza la felicidad. Cosas preferibles son aquellas que poseen un valor, y es valor aquello que contribuye a la armonía de la vida; entre ellas están: el ingenio, el arte, el progreso, la salud, el bienestar. Son rechazables aquellas que representan algo contrario: muerte, enfermedad, debilidad, fealdad, etc.
- El sabio, en su actuación, procurará parecerse cada día más al ideal utópico del sabio, que conoce que el camino que lo lleva a la felicidad es el de la razón y la prudencia.
- Controlará su afectividad y sus pasiones. Dispuesto a ayudar al prójimo, pero no a sufrir por él.
- El *Destino:* el sabio acepta que la providencia divina todo lo rija. No se puede luchar contra el Hado o Destino. La

resignación frente al Destino se convierte en alegría. El sabio es alegre sabiendo que forma parte de ese orden universal *(amor fati).*

- El estoico aceptará el *suicidio* cuando las adversidades no le compensen la vida, que, por otra parte, sólo es un bien preferible (no un bien en sí misma).

2) El sabio y la amistad

- El estoico subordina la amistad a la virtud y a la razón. Menosprecia la efectividad, que es sólo un bien relativo, y defiende la total ausencia de sentimientos. La amistad será un bien preferible, pero no fuente de placer, como en el caso de los epicúreos.
- La amistad no es necesaria al sabio, pero tampoco la desprecia. Sólo habrá verdadera amistad entre los sabios, porque sólo ellos tienen un interés común: acatar la racionalidad del mundo.

3) El sabio y la política

- El sabio estoico puede actuar en política; sus consejos siempre serán muy convenientes, aunque para el sabio la política no es lo esencial.
- El hombre es un "ser social" por naturaleza. (No un ser "político".)
- El hombre es miembro de una comunidad universal.
- La única ley legítima es la que deriva de la Razón Universal. Los estoicos no aceptan la distinción entre ley positiva y ley natural.
- No fueron revolucionarios en política ni trataron de cambiar leyes que consideraban injustas.
- No fueron defensores ni de la igualdad ni de la democracia. Prefieren la monarquía a cualquier otra forma de gobierno porque en ella el sabio puede actuar mejor.
- Sufrirán el destierro o aceptarán el suicidio cuando la forma política en que vivan les resulte insoportable. Los individuos estarán siempre subordinados al conjunto.

- Portadores de una ideología conservadora, su conservadurismo les permite aceptar, además del monoteísmo, en el que creen firmemente, el politeísmo tradicional y la adivinación.
- El sabio no ignora que la verdadera piedad es interior y que el Destino es sabio e inflexible; pero, aceptando la religiosidad del momento, no tiene inconveniente en aceptar sacrificios a los dioses para que con su sabiduría y benevolencia nos adelanten algo del acontecer universal, que, por otro lado, es inamovible. "En efecto, no serían verdaderas las profecías de los adivinos, si todas las cosas no estuvieran dominadas por el hado."

C) Teología y antropología

- Dios o *Lógos* Universal es Inteligencia y Materia (formado por la combinación del fuego y aire).
- Dios-Inteligencia es fuente de actividad universal y da la forma a la materia indeterminada, compuesta por elementos más pesados e inertes (el agua y la tierra).
- Dios produce una variedad infinita de seres, distintos todos entre sí, variedad que se origina por la distinta relación entre el *lógos* y la materia indeterminada.

- Según domine:
  1. La cohesión *(hexis): seres inanimados.*
  2. Alma vegetativa *(phýsis): las plantas.*
  3. *Animales:* alma sensitiva dotada de
     - percepción *(aisthesis)*
     - imaginación *(phantasía)*
     - impulso motriz *(hormé)*
  4. *Hombres:* alma racional-*Lógos* cuyo centro *(hegemonikón)* está situado en el corazón.

- El alma humana, que es racional, es mortal, mientras que el alma universal, de la cual las almas de los animales son partes, es inmortal.

- Sobre el alma conviene citar un texto aclaratorio:

> Y dicen que ella es un soplo ingénito en nosotros: por eso es cuerpo y sobrevive a la muerte; pero es mortal, mientras que el alma universal, de la cual las almas de los animales son partes, es inmortal [...]. Cleantes dice que subsisten todas hasta la conflagración; Crisipo, que únicamente las de los sabios (Diógenes Laercio, VII, 156-157).

Notas bibliográficas

[1] Fue, sobre todo, Max Pohlenz quien subrayó la herencia semítica de los primeros estoicos, creyendo ver en ella un determinante fundamental de su pensamiento. En este sentido, los capítulos iniciales de su monumental trabajo *Die Stoa,* Göttingen, 1948, son claros. (Aunque en el prólogo a la traducción italiana, de 1967, de esta obra pueden verse recogidas algunas reservas críticas de Pohlenz; que no era, desde luego, ningún pensador racista.) Sin embargo, la estimación de la herencia semítica en Zenón ha sido llevada a extremos exagerados, a nuestro parecer casi hasta la caricatura, por E. Elorduy en *El estoicismo,* 2 vols., Madrid, 1972. Éste es uno de los rasgos que hacen de este estudio, el más extenso en castellano, una obra desorientada y poco actual.

[2] Sobre la relación entre cínicos y estoicos, remito al capítulo "Cynicism and stoicism", del libro de J. M. Rist, *Stoic Philosophy,* Cambridge, 1969, pp. 54-80.

[3] Ya Diógenes Laercio destaca este punto (VII, 40). A Graeser, en *Zenon von Kition,* Berlín-Nueva York, 1975, pp. 8-23, es el último que ha estudiado con riguroso detalle ese tema.

[4] Cleantes es un tipo excepcional entre los filósofos por su aspecto de trabajador manual, de proletario intelectual. Sobre su personalidad, véase M. Pohlenz, *OC,* pp. 109 y ss, y G. Verbeke, *Kleanthes van Assos,* Bruselas, 1949.

[5] Sobre Crisipo sigue siendo básico el estudio de E. Bréhier, *Chrysippe et l'ancien stoicisme* (1910), París, 1950, 2.ª edición.

[6] El tratamiento más completo de esta figura histórica tan interesante es el de M. Van Straaten, *Panétius, sa vie, ses écrits, sa doctrine,* Ámsterdam, 1946. El capítulo de Rist, *OC,* pp. 173-200, sobre "The innovations of Panaetius", es también preciso y actual.

[7] La personalidad y la influencia de Posidonio han sido objeto de discusión, sobre todo a partir de los estudios de K. Reinhardt, cuyo *Posei-*

donios apareció en Múnich en 1921. El estudio de M. Laffranque, *Poseidonios d'Apamée: Essai de mise au point,* está muy claro y bien informado sobre los enfoques de tan apasionante personaje. Confróntese, además, el capítulo de Rist: "The imprint of Posidonius", pp. 201-218, de su libro ya citado.

[8] La bibliografía existente sobre Séneca es abrumadora. Citaré sólo el libro más reciente que conozco sobre él, que contiene una excelente nota bibliográfica y buenos apuntes críticos: el editado e introducido por A. Traina: *Séneca. Letture critiche,* Milán, 1976.

[9] Además del librillo de G. Germain, *Epictète et la spiritualité stöicienne,* París, 1964, es recomendable el tratamiento de A. Dobson en *La morale sociale des derniers Stöiciens. Sénèque, Epictète et Marc Aurèle,* París, 1967.

[10] Sobre la vida y personalidad histórica de M. Aurelio, la biografía más documentada y crítica es la de A. Birley, *Marcus Aurelius,* Londres, 1966. La de J. Romains, *Marco Aurelio o el emperador de buena voluntad,* trad. esp., Madrid, 1971, es clara, pero no muy profunda. El viejo libro de Renán, *Marco Aurelio y el fin del mundo antiguo* (1882), trad. esp., Buenos Aires, 1965, sigue siendo de atractiva lectura. Como estudio breve puede verse la "Introducción" de C. García Gual a la reciente traducción de las *Meditaciones* (por R. Bach), Madrid, 1977, pp. 8-42.

[11] Los fragmentos de la Estoa Antigua están recogidos en el ya clásico compendio de H. Von Arnim, *Stoicorum Vetera Fragmenta,* 3 vols. (1902-1905) y un cuarto de índices (1925), Leipzig. (Se suele citar como *SVF*). Para los fragmentos de Panecio, cf. *Panaetii Rhodii Fragmenta,* ed. M. Van Straaten, Leiden, 1952. Para los de Posidonio, la edición actual es la de L. Edelstein y I. G. Kidd, ed. Cambridge, 1972.

[12] Son numerosas las obras de Cicerón que nos informan sobre la doctrina estoica y su posición, crítica y ecléctica, ante ella. Cf., los textos trad. al francés en el volumen *Les Stoiciens,* trad. de E. Bréhier y ed. de P. M. Schuhl, París, 1962, páginas 187-628. *El Tratado de los deberes* puede leerse en una versión reciente de J. Santa Cruz, Madrid, 1975. Como enfoque de conjunto sobre estos filósofos romanos, véase el libro de A. Levi, *Historia de la Filosofía Romana,* trad. esp., Buenos Aires, 1969.

[13] De las Diatribas o Conversaciones existe una excelente edición con traducción española en la colección "Alma Mater", Barcelona, en cuatro volúmenes a cargo de P. Jordan de Uríes.

[14] Remito a la traducción e introducción citadas en nota 10.

[15] Sobre Lucrecio, remito al volumen crítico editado por L. Perelli, *Lucrezio. Letture critiche,* Milán, 1977.

[16] Según G. Puente, "indiferencia evasiva, entrega esperanzada y conformidad resignada" caracterizan las tres etapas de la Estoa frente a la ideología y la política de la época. Remito a su libro, ya citado, para la demostración de esa tesis.

[17] F. H. Sandbach, *The Stoics,* Londres, 1975, p. 148.

[18] Cf. K. Barwick, *Probleme der stoischen Sprachlehre und Rhetorik,* Berlín, 1957. M. Pohlenz estudió bien la labor de la Estoa en este terreno. También A. Reyes, o.c., subraya este aspecto. La primera gramática griega que conocemos, la de Dionisio Tracio, está basada en esas nociones y análisis estoicos.

[19] Cf. los libros de Bates y de Watson citados más adelante.

[20] Sandbach, o. c., p. 99.

[21] Lomg, o. c., p. 145 (cito siempre por el original inglés).

[22] E. Bréhier, *Histoire de la Philosophie,* I, 2, París, 1961, 7.ª ed. (cit. por P. M. Schuhl en su prólogo al citado volumen *Les Stoiciens,* p. XVII).

[23] Lomg, o. c., p. 154.

[24] El libro de R. Hoven, *Stoicisme et stoiciens face au problème de l'au-delà,* París, 1971, muestra que las distintas opiniones sobre ese tema varían en los pormenores, no en lo esencial.

[25] Véase el capítulo de Rist sobre el tema en o. c., pp. 233-255, y los reparos de Sandbach, o. c., pp. 48-52.

[26] A. Traina, o. c., p. 15, contrapone esta postura a la del cristiano, ejemplificada en la famosa afirmación de san Pablo: "Es la esperanza la que nos salva" (Romanos 8,24). Ya Wilamowitz dijo de Marco Aurelio que "tenía la fe y la caridad, pero le faltaba la esperanza". También podrían aducirse textos de Epicteto en tal sentido, que contrastan con la actitud religiosa de las sectas de la época.

[27] A. J. Festugiere, en su ya citada *Libertad y civilización entre los griegos,* p. 53.

[28] Es muy clara la exposición de Fraisse en su obra, ya citada, sobre la *philía* (pp. 333-419).

[29] Fraisse, o. c., pp. 372-373.

[30] Fraisse, o. c., p. 414.

[31] T. A. Sinclair, *Histoire de la pensée politique grecque, traducción francesa,* París, 1953, pp. 270-271.

[32] G. Puente, o. c., p. 33.

[33] G. Puente, o. c., p. 133.

[34] A. Reyes, o. c., p. 123.

[35] D. Babut, *La religion des philosophes grecs,* París, 1974, p. 184. El tratamiento breve, pero bastante completo, de Babut informa bien sobre

la ambigüedad del estoicismo ante la religión. Hemos seguido sus líneas de exposición en nuestro resumen.

36 La investigación moderna ha puesto de relieve la importancia y la sorprendente actualidad de las ideas estoicas en algunos puntos y temas. Así, por ejemplo, en el campo de las teorías lógicas, el libro de B. Mates, *Stoic Logic* (Berkeley, 1953), y el capítulo de M. Kneale en *The Development of Logic* (Oxford, 1962). Como el libro de S. Sambursky, *Physics of the Stoics* (Londres, 1959), y el de G. Watson, *The Stoic Theorie of Knowledge* (Belfast, 1966); en el de la teoría física y la gnoseología, han destacado los avances y las sugerencias modernas que las tesis de la Estoa guardan.

Como obra de conjunto, la más amplia y comprensiva exposición es la de M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistlichen Bewegung,* 2 vols., Göttingen, 1948. (Hay ediciones posteriores y una excelente versión italiana de 1967.) Como tratamientos de conjunto, más breves, pero precisos, críticos y actuales, pueden verse los libros de A. A. Long, *Hellenistic Philosophy* (Londres, 1974, pp. 106-209; trad. esp. *La filosofía helenística,* Madrid, 1976), y de F. H. Sandbach, *The Stoics* (Londres, 1975). En el volumen colectivo editado por Long con el título de *Problems in Stoicism* (Londres, 1972), se recogen algunos de los artículos más importantes de los últimos años sobre el tema. También el libro de J. M. Rist, *Stoic Philosophy* (Cambridge, 1969), aunque no ofrece una visión de conjunto, sino un tratamiento crítico de algunos temas importantes sueltos, merece ser destacado entre los modernos estudios. El breve estudio de L. Edelstein, *The Meaning of Stoicism* (Cambridge-Mass., publicación póstuma en 1966, escrito en 1956), subraya con claridad lo esencial de la doctrina.

Para ampliación de la bibliografía puede verse la de los libros citados de Long o Sandbach. O la del reciente estudio de A. Graeser, *Zenon von Kition. Positionen und Probleme* (Berlín, Nueva York, 1975).

Como se ve por los estudios citados, el interés de los filólogos por los estoicos ha vuelto a resurgir en los últimos años, especialmente entre los estudiosos de habla inglesa. La añeja consideración despectiva de las filosofías helenísticas como "decadentes" está hoy sujeta a una amplia revisión, que destaca la aportación de estos sistemas postaristotélicos en muchos campos de la cultura.

A la colección de fragmentos recopilada por H. Von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta,* 3 vols. (generalmente cit. SVF, Leipzig, 1902-1905, hay que agregar ahora la recopilación de los de Posidonio por L. Edelstein y I. G. Kidd, *Posidonius. I. The Fragments* (Cambridge, 1972).

6
El escepticismo

6.1. Introducción

El tratamiento breve y somero que damos al escepticismo no supone, de ningún modo, un juicio de valor sobre la importancia ni la significación de esta corriente filosófica. Pensamos que el escepticismo es una corriente crítica que corresponde muy bien al momento de madurez de la filosofía griega. Como las otras tendencias de la época, recoge propuestas de filósofos anteriores y las lleva a una conclusión más avanzada. Así sucede, por ejemplo, con lo que toma de la sofística, especialmente de Protágoras y de Sócrates. Pensamos también que el escepticismo ha sido uno de esos movimientos filosóficos que han recibido un mal tratamiento en las historias y manuales de filosofía tradicionales, más que nada por su aspecto negativo respecto a la función de la filosofía misma. Al rechazar las pretensiones de todos los sistemas dogmáticos, al negar la posibilidad de un conocimiento verdadero de la realidad, el escepticismo, que resultaba más difícil rebatir que ignorar, se atrajo la enemistad de los demás credos filosóficos, y también de los religiosos. De algún modo resulta el más subversivo de los planteamientos críticos del mundo antiguo, y también resulta extraordinariamente moderno. Serán pensadores modernos, como Hume y Kant, quienes retomen su reto y reconsideren la teoría del conocimiento a partir de estímulos que están en él.

Algunos estudiosos han subrayado su afinidad con una postura positivista, cuyo lema sería algo así como "atengámonos a los fenómenos, ya que la verdad última, esencial y metafísica, resulta inalcanzable", y con críticas de pensadores recientes.

Los motivos del conciso examen que aquí presentamos son dos: en primer lugar, que resulta sumamente difícil exponer los problemas del conocimiento según los escépticos sin descender a minuciosos ejemplos y análisis detallados que nos ocuparían más espacio del que ahora disponemos y, en segundo lugar, que en la perspectiva que adoptamos, atenta a los sistemas y las conclusiones éticas de las filosofías helenísticas, los escépticos ocupan un lugar reducido, ya que no construyeron un sistema filosófico (más bien negaban la posibilidad) y no postularon ninguna nueva ética.

6.2. Algunos antecedentes

La palabra griega *sképsis* significa algo así como "examen" o "reflexión detenida sobre lo observado". De ella deriva el adjetivo *skeptikós,* que designa a los filósofos de esta escuela. El escéptico es, pues, el que examina y reflexiona detenidamente sobre lo que se le muestra, y viene a concluir tras este atento examen que nada puede conocerse de verdad. Frente a la confianza de la opinión vulgar en el conocimiento, la filosofía comienza siempre por un cierto escepticismo, al menos en la tradición helénica; y esta duda crítica está ya en presocráticos como Heráclito y Parménides. Incluso alguno había ido más allá y expresado de modo rotundo su desconfianza en la capacidad humana para conocer la realidad, como Jenófanes (frag. 34):

> Pues lo cierto ningún hombre lo ha visto ni ninguno habrá que lo sepa respecto a los dioses y a todos los temas de que hablo. Porque incluso si uno acertara al máximo en decir lo cumplido, él sin embargo no lo sabe. La apariencia está extendida sobre todo.

Demócrito había insistido en que el verdadero conocimiento no es el sensible, sino el intelectual e intuitivo, volviendo desde otra posición a un principio ya mantenido por Parménides.

Frente a la "opinión" los filósofos intentan fundamentar su conocimiento mediante una teoría que afirmara la seguridad del acceso a la realidad "de verdad". En la sofística fue Protágoras quien expresó más claramente sus dudas acerca de tal posibilidad. En su concepción todo conocimiento es relativo al sujeto y el hombre no alcanza una verdad absoluta. Como dice Long, "Protágoras no negaba la existencia de un mundo exterior al perceptor. Negaba la validez de afirmaciones que tratan de ir más allá de la experiencia individual". Ya se sabe cómo Platón y también Aristóteles trataron de responder a este relativismo, mediante la elaboración de unas teorías del conocimiento que están en la base de sus respectivos sistemas filosóficos. Los escépticos volverán a plantear radicalmente el problema del conocimiento de lo real, pero su conclusión es negativa, más aún que la del sofista Protágoras.

6.3. Pirrón de Elide

El fundador de la escuela escéptica, que fue, a decir verdad, más una tendencia que una escuela propia, fue Pirrón de Elide. Pirrón, que vivió entre 365 y 275 a. C., no escribió nada y debió de ser un individuo de una tremenda personalidad, como el mismo Sócrates, a juzgar por la impresión que dejó en sus contemporáneos. Lo que sabemos sobre su persona y su doctrina se lo debemos, en gran parte, a su discípulo Timón de Fliunte, un escritor polifacético, satírico mordaz, que quedó convertido a su filosofía. Parece que fue discípulo de Euclides de Mégara y de Anaxarco de Abdera, de quienes aprendió dialéctica y supo de la tradición que enlaza con los abderitas Demócrito y Protágoras. Se cuenta que tomó parte, con Anaxarco, en la expedición de Alejandro Magno a la India, y allí entró en contacto con los gimnosofistas, ascetas hindúes, que vivían en la meditación y el retiro del mundo serenos y felices, en una pobreza menos agresiva que la de los cínicos. Tal vez esos contactos influyeran en la convicción fundamental del moralista Pirrón: la felicidad estriba en la serenidad de ánimo, la imperturbabilidad o ataraxia.

Las tesis fundamentales de Pirrón pueden resumirse así: la percepción sensorial no proporciona un conocimiento real de las cosas mismas. Sólo conocemos objetos en nuestra percepción, pero sería injustificado pretender conocer algo más allá de esas apariencias. Por tanto, podemos hablar de cómo las cosas nos parecen, pero no de cómo son. Y las apariencias son tan vagas y a menudo contradictorias que nunca alcanzamos la seguridad. Nuestra actitud ante el mundo debe ser la abstención de juicio, lo que escépticos posteriores designarán con el término *epoché* o "suspensión de juicio" (un término que reaparecerá en Husserl). Tal vez Pirrón prefería el de *aphasía,* la no-afirmación de nada como real.

En esa ignorancia que va más allá de la socrática, puesto que Pirrón ni siquiera afirma que sabe que no sabe nada, está la base de una actitud ética. Puesto que no sabemos si esto es un bien o un mal, si sería mejor esto o lo contrario, hemos de permanecer sereno ante lo que suceda en este fantasmal mundo sin sentido claro. El escéptico vive de acuerdo con el sentido común, respetando las normas de convivencia en cuanto son útiles, no en cuanto verdaderas, y busca la ataraxia.

6.4. Los escépticos de la Academia: Arcesilao y Carnéades

La segunda etapa en la historia del escepticismo está representada por dos grandes figuras: Arcesilao y Carnéades, que pertenecen a la Academia. Sus enseñanzas significan una desviación muy interesante de la tradición escolar platónica, que en parte es una vuelta al socratismo, a la búsqueda de la verdad a través de un diálogo que a menudo concluye en la aporía y en la duda, como vemos en los diálogos primeros de Platón. Uno y otro fueron muy brillantes como dialécticos y en sus controversias atacaron las tesis fundamentales de los estoicos, considerados como los dogmáticos más destacados del tiempo. Siguieron la costumbre pirrónica de no componer escritos, aunque tuvieron también la suerte de tener discípulos que recogieron sus ideas. (Discípulo de Carnéades fue Clitómaco, un académico muy prolífico, autor de unos cuatrocientos escritos.) Conocemos ahora lo fundamental

de estos pensadores por Cicerón, Sexto Empírico y Diógenes Laercio. Pero nos habría gustado saber más de uno y otro, y de sus estilos dialécticos y sutiles. Arcesilao (c. 315-241 a. C.) llegó a director de la Academia platónica hacia 265 a. C. y restauró en ella la tradición crítica. Como hemos dicho, dirigió sus ataques contra la teoría estoica del conocimiento a partir de los sentidos y de la aprehensión firme como criterio básico. Tomando como puntos de partida las tesis estoicas, por ejemplo, acerca de la aprehensión y el conocimiento seguro del sabio (en contraste con la opinión vana de los demás), Arcesilao demostró la imposibilidad de la certeza y de acogerse a un criterio cualquiera de verdad. Menos interesado que Pirrón en la moral, señalaba tan sólo que podía admitirse un criterio basado en la probabilidad: unas cosas parecen más probables que otras. Pero la verdad es inalcanzable.

Carnéades (hacia 200 y 129 a. C.) argumentó también con el mismo celo y agudeza mental contra los estoicos. Parodiando la frase de "sin Crisipo no hubiera habido Estoa", dijo: "Sin Crisipo no hubiera habido Carnéades". Como Arcesilao, rechazó toda posibilidad de verdad, toda certeza; suscribió la *epoché* como la única postura conveniente al filósofo, y admitió, al fin, un cierto probabilismo en algunas cuestiones.

Hay una anécdota famosa de Carnéades, relativa a su estancia en Roma como embajador ateniense en 155 a. C. En ese año los atenienses escogieron a tres filósofos para enviarlos como embajada al senado romano. Fueron designados los representantes más distinguidos de las distintas escuelas (haciendo excepción de los epicúreos, por razones fáciles de adivinar): el estoico Diógenes de Babilonia, el peripatético Critolao y el académico Carnéades. En Roma Carnéades dio dos lecciones sobre el tema de la justicia, en días consecutivos y con enorme éxito de público, hablando el primero en favor de la justicia y el segundo en contra. Los conservadores romanos se escandalizaron y el Senado decretó la expulsión de los filósofos. (Cicerón resumió las tesis de Carnéades en su obra *De republica*.)

Sin duda, las consideraciones de Carnéades acerca de cómo los políticos aprecian menos la justicia que el interés del Estado y de que en nombre de la patria se cometen muchas injusticias,

y de que el egoísmo y el afán de ganancias hace que muchas veces la decisión inteligente no sea la ajustada a la justicia sino al propio provecho, les parecieron a los romanos demasiado incisivas, demasiado próximas y aplicables. También combatió Carnéades la tesis estoica de la predestinación y sus precisiones sobre la causalidad son de gran finura; negaba, pues, el determinismo al refutar la argumentación de la Estoa.

6.5. Sexto Empírico

De los escépticos posteriores el más importante es Sexto Empírico, que fue filósofo y médico, porque nos han llegado dos amplias obras suyas: los *Esbozos pirrónicos* y su escrito contra los científicos, en once libros, generalmente denominado *Contra los matemáticos.* Sexto Empírico es un escritor de estilo irregular, y no es un pensador original, pero nos ha conservado una amplia colección de opiniones de sus precursores y nos ofrece un compendio de la historia del escepticismo antiguo. Junto a los representantes ya citados conviene recordar también los nombres de Agripa y Enesidemo, que reelaboraron las objeciones al conocimiento en una serie clara de argumentos básicos o *tropos* (diez de Enesidemo y cinco de Agripa).

Nota bibliográfica

Al castellano está traducido el libro de V. Brochard, *Los escépticos griegos,* Buenos Aires, 1945, que es un amplio trabajo que durante muchos años sirvió de punto de referencia en la consideración positiva del escepticismo. Pero es una obra muy antigua (la segunda edición es de París, 1923). Menos detallado, pero muy interesante, es el libro de C. L. Stough, *Greek Scepticism* (Berkeley, 1969). Un extenso estudio de conjunto, muy detallado y preciso, con un excelente capítulo inicial sobre los estudios anteriores, es el de M. del Pra, *Lo scetticismo greco,* segunda edición, Ban, 1973, 2 vols. También son importantes los de J. P. Dumont, *Le Scepticisme et le phenomène,* París, 1972, y de K. Janacek, *Sextus Empiricus Sceptical Methods,* Praga, 1972.

Como hemos dicho, el escepticismo ha sido un tema mal atendido por las historias tradicionales de la filosofía, pero en estos últimos años los estudios sobre él son numerosos e importantes, con una notoria agudeza hermenéutica. Citaremos sólo algunos volúmenes colectivos, como el editado por M. Schofield, M. F. Burnyeat y J. Barnes, *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology,* Oxford, 1980; G. Giannantoni (ed.), *Lo scetticismo antico,* Nápoles, 1982 (Actas del Congreso de Roma, 1930); y M. F. Burnyeat (ed.), *The Skeptical Tradition,* Berkeley-Londres, 1983; y otros dos estudios parciales, el de M. Gigante, *Scetticismo e Epicureismo,* Nápoles, 1981, y el de J. Annas y J. Barnes, *The Modes of Scepticism,* Cambridge, 1985, que es el más reciente que conozco. Como se puede ver, el tema está de plena actualidad y el lector que desee hacer una incursión en él puede, además, encontrar en estos últimos libros una amplia bibliografía.

7
El neoplatonismo

7.1. Introducción

Junto a los sistemas filosóficos del epicureísmo y el estoicismo se mantuvieron las escuelas fundadas por Platón y Aristóteles, la Academia y el Liceo, que enseñaban, comentándolos y reinterpretándolos, los textos y las ideas de sus fundadores. La historia de estas escuelas durante todos estos siglos, desde el siglo IV a. C. hasta el cierre de la Academia ateniense por Justiniano en 529, es demasiado amplia para tratar de resumirla aquí. Digamos sólo que las controversias entre académicos, peripatéticos, estoicos y epicúreos fueron constantes, y que, por otra parte, también hubo importantes variaciones dentro de alguna escuela, especialmente en el caso de la Academia, que derivó hacia el escepticismo con Arcesilao y Carnéades, en un movimiento crítico muy significativo. Por otro lado, en el ambiente intelectual del helenismo se cruzan y mezclan a menudo las influencias de estos sistemas, y aparecen algunos pensadores que aprovechan ideas y planteamientos de unos y otros. Surge así un eclecticismo que es característico de algunas grandes figuras, que acaso podemos calificar más como pensadores que como filósofos (por usar una distinción poco precisa), como son Cicerón (que combina un escepticismo académico con ciertas vetas estoicas) o Plutarco (que es un idealista platonizante, pero con simpatías hacia la ética estoica).

Mucho más interesante que la evolución interna de la Academia, con ser importante, es la reinterpretación platónica que, ya en el siglo III d. C., es decir, a más de seis siglos de distancia de la muerte de Platón, va a elaborar lo que podemos considerar como el último gran sistema filosófico del helenismo. Lo que se ha etiquetado como neoplatonismo es un sistema que se acoge a las enseñanzas de Platón, sobre todo a las últimas, a los diálogos de madurez, en los que el idealismo y la metafísica dialéctica llevan a Platón a postular como auténtico un mundo trascendente y divino, del que el nuestro sensible sería sólo una copia degradada, un universo ideal, al que nuestra alma, una vez liberada del cuerpo, podría acceder tras haber llevado una vida filosófica digna de su esencia. El neoplatonismo retorna con un nuevo ímpetu, con un afán casi místico a veces, ese idealismo platónico para llevarlo a sus últimas consecuencias, en una construcción sistemática que, sin duda, habría sorprendido al propio Platón por su audacia. Sin una absoluta ortodoxia, el neoplatonismo incorpora, en algunos puntos, tesis aristotélicas e incluso estoicas, en un eclecticismo marginal. También esto es un trazo propio de la época. No es un desarrollo propio de la tradición escolar, sino que tiene su origen, sintomáticamente, en Alejandría, y con Plotino, su gran figura, se traslada a Roma, aun siendo un pensamiento de origen y expresión griegos por su esencia y su lenguaje.

Frente al epicureísmo y el estoicismo, sistemas materialistas, el neoplatonismo desarrolla un exacerbado idealismo, para el que el mundo material es una burda imitación de formas trascendentes. Lo material y corpóreo es degradación y miseria. La materia es origen del mal; el mundo sensible es una ilusión, una farsa para la que se emplea muchas veces el símil del teatro, un juego de sombras. Resulta, pues, que aquí sí encontramos la más asombrosa inversión de los valores, sobre todo si contrastamos esta visión del mundo con la consideración materialista de los escépticos o los epicúreos, o con la estimación habitual y vulgar de la vida humana. Hay en el neoplatonismo una fuerte influencia de las corrientes espirituales de la época, ese tiempo agitado por tantas ansias y nostalgias, que E. R. Dodds ha calificado justamente de "una época de angustia", en un espléndido estudio. Corrientes

espirituales, como el neopitagorismo y el gnosticismo, y movimientos religiosos, como el cristianismo y diversas sectas mistéricas, coinciden con el neoplatonismo en una visión de la vida terrestre como "sueño y delirio" y de los hombres como "marionetas dando tumbos sobre una cuerda", y compiten en proponer caminos para una salvación trascendente. Nietzsche calificó a Platón de "cristiano antes de Cristo", y, efectivamente, hay en el platonismo una tendencia idealista que converge con estos movimientos espirituales, como el cristianismo y el gnosticismo. La inmortalidad del alma, la existencia de otro mundo con premios y castigos, el desprecio por el ámbito de este mundo sensible e injusto, el origen de las cosas en un proceso de degradación de las ideas, etc. van a desarrollarse en estos textos de platonizantes desaforados, que tienen sus ojos fijos en lo trascendente. La hermenéutica platónica de estos lejanos discípulos, que incorporan elementos pitagóricos, prolonga el pensamiento del maestro. Probablemente un filósofo de la época clásica, incluso el mismo Aristóteles, habría sentido vértigo frente a las procesiones entitativas del sistema de Plotino. Frente a lo corpóreo, lo material, lo terrestre, el individuo se salva por su ser espiritual, por su condición anímica. Frente al "hombre exterior", condenado "a una desastrada existencia, el filósofo se recoge en sí, y, mediante la contemplación, cultiva al 'hombre interior', el alma que puede aprehender la verdad trascendente, fuera del mundo de los sentidos".

Como los movimientos espirituales de la época, el neoplatonismo da una respuesta al gran problema moral: el de la existencia del mal en un mundo originado a partir de lo Uno, de una sustancia divina que es providente y sabia, puesto que es Inteligencia. Al hacerlo desvirtúa la vida actual y sensible, la existencia terrena, viéndola como un momento trágico en la historia eterna de lo espiritual. La vida humana queda integrada dentro de un proceso cósmico, y la existencia en un determinado momento de la historia es como un rito de pasaje para el alma, que es el yo auténtico. Quizás esto sirva de consuelo en una época tan triste y catastrófica como la que a Plotino le tocó vivir. Así, como escribe Dodds,

> cuando son saqueadas las ciudades, pasados a cuchillo sus hombres y raptadas sus mujeres, todo ello no es más que

> un momento transitorio en el drama sempiterno. Otras ciudades distintas y mejores se levantarán algún día, y los niños concebidos criminalmente resultarán hombres mejores que sus padres. Tal parece ser la última palabra de Plotino acerca de la historia trágica de su tiempo (1975: 29-30).

Pero tal vez sea mejor que limitemos nuestros comentarios e intentemos dar, en líneas esquemáticas, un resumen de la obra y las ideas de quien, a partir de su interpretación de textos platónicos, construye este último gran sistema filosófico del mundo antiguo, ya en el crepúsculo.

El representante por excelencia de esta corriente fue Plotino, discípulo de Ammonio Saccas, del que, aunque aparece citado como maestro y cultivador del platonismo en la escuela de Alejandría, sólo sabemos que murió en el año 243 d. C. No poseemos ninguna obra de él ni tampoco referencia al contenido doctrinal de su filosofía, excepto la que nos da Nemesio de Emesa, que le atribuye cierta teoría acerca de la unión del alma con el cuerpo. Sí sabemos que tuvo numerosos discípulos, entre los que figuran Longino, el cristiano Orígenes, y Plotino, cuyas obras son las que más han contribuido a dar a conocer la filosofía neoplatónica.

7.2. Características de la época

El neoplatonismo puede interpretarse como un pensamiento inmerso en la religiosidad helenística y, al mismo tiempo, como una reacción frente al conjunto de doctrinas que en su misma época se manifestaban como milagrosas o mágicas (en estos momentos la afición a lo mágico y mistérico tiene un papel muy importante). Son tiempos en los que hay una gran preocupación salvífica y ansiedad por el más allá, por conocer qué hay tras la muerte y, sobre todo, cómo será la vuelta del alma a su origen, problemas que ya había planteado Platón (427-347 a. C.). Así, junto a las religiones mistéricas en las

que los iniciados de Isis, Mitra o Adonis, buscan alcanzar la salvación que prometen esos cultos, nos encontramos con los neoplatónicos y los gnósticos, que tratan de hallarla por la vía especulativa. (Las diferencias entre estas dos escuelas serán importantes, algunas de las cuales señalaremos más adelante.)

Las notas dominantes de la época que caracterizan al neoplatonismo son:

1. Gran preocupación sobre cuestiones ético-prácticas originadas por el sincretismo religioso-filosófico de la época; como representante de este sincretismo podemos citar a Filón de Alejandría, del siglo I después de Cristo[1].
2. Gran difusión de las religiones mistéricas llegadas de Oriente gracias a la expansión del Imperio.
3. Eclecticismo entre las escuelas del pasado: la Academia, el Perípato, la escuela pitagórica y la Estoa (ante todo el estoicismo medio de los siglos II y I a. C.).

7.3. Vida de Plotino

Plotino era egipcio. Nació hacia finales del año 203 o principios del 204, durante el reinado de Septimio Severo, y seguramente en la ciudad de Licópolis, situada en la margen izquierda del Nilo. En cualquier caso, aunque su nacimiento fuera en Egipto, ni por raza ni por cultura parece que fuera egipcio. Su vida transcurre en un período de tiempo en el que los emperadores eran nombrados y depuestos por los descontentos soldados, mientras las regiones del vasto Imperio eran azotadas por el hombre, la peste y las continuas guerras. Viviendo esta situación parece que Plotino se sintió inclinado hacia la filosofía, no tanto por su contenido teórico como por la tranquilidad y sosiego que esperaba recibir de ella.

Según su biógrafo Porfirio, parece ser que a la edad de veintisiete años fue a Alejandría en busca de un maestro y que, tras

haber estudiado con varios de ellos, su carácter se volvió melancólico y cavilador hasta que, a la edad de veintiocho años, le fue presentado Ammonio Saccas, con cuyas enseñanzas encontró la paz y el sosiego. Estuvo a su lado once años, admirado de la profundidad y originalidad con que su maestro solucionaba los problemas planteados por sus discípulos[2].

A la edad de treinta y ocho años se enroló en el ejército del emperador Gordiano, que había de tomar parte en la campaña contra Persia. Gordiano muere y Plotino se salva huyendo a Antioquía. Parece que el motivo que impulsó a Plotino a tomar parte en la campaña fue el deseo de conocer la filosofía que se practicaba entre los persas, es decir, el mazdeísmo de Zoroastro, que entonces no sólo era la filosofía persa, sino también la religión oficial del reino Sasánida, y en la que él creyó ver el método para liberarse de las pasiones del cuerpo, cosa que le parecía de suma importancia[3].

Cumplidos los cuarenta años lo vemos instalado en Roma, en donde permaneció otros veintiséis años hasta que le sorprendió la muerte. En los primeros años de su estancia en Roma no escribió nada y, según su comentarista y biógrafo Porfirio, parece que se dedicó a repetir lo que había aprendido de su maestro Ammonio en Alejandría. Cuando contaba cincuenta años inició nuevos planteamientos, fruto de aquellas preguntas a las que no encontraba respuesta.

No hay duda de que sus escritos están ligados a su labor docente. Sus clases estaban abiertas a todo el mundo, incluso a curiosos, aunque también mantenía un pequeño círculo de discípulos. Las clases no se amoldaban a ningún patrón; tan pronto eran exposiciones orales como mandaba tomar notas cuando quería explicar algo concreto con cierta precisión. Admitía que lo interrumpiesen y aceptaba las discusiones entre sus propios discípulos.

Plotino no escribe de una manera ordenada, sino saltando de unos temas a otros para luego volver a la idea que había dejado sin terminar. Escribía sobre temas ocasionales (*Vida de Plotino*, 4, 11; 5, 60-61) como si fueran temas monográficos; en total compuso 54 escritos, que Porfirio, su biógrafo, se preocupó en ordenar e incluso de poner título a muchos de ellos. Los agrupa

en seis conjuntos de nueve tratados cada uno, los cuales, por esta razón, se llaman *ennéades.* (Resulta posible ordenarlos de dos maneras, según tengamos en cuenta la fecha en que fueron escritos o el asunto de que traten.)

De su muerte sabemos lo que nos cuenta Porfirio en la "Vida": que ya anciano contrajo una grave enfermedad que le llenó el cuerpo de llagas y que, habiendo comprendido que le había llegado el final de la vida, se retiró a Campania, a la villa de su amigo Zeto, donde fue visitado por su médico, y también amigo, Eustoquio, al que dedicó su último mensaje espiritual: "Esfuérzate por elevar lo que de divino hay en nosotros hacia lo que hay de divino en el universo"[4].

Resta decir de esta pequeña semblanza de Plotino que su discípulo Porfirio fue encargado por él mismo de recopilar y ordenar sus escritos, que fielmente corrige y publica hacia el año 300.

Plotino murió en el 270, a los sesenta y seis años de edad, después de haber llevado una vida austera, dedicada a la docencia, al cuidado y a la preocupación por los demás.

7.4. La obra de Plotino

La obra de Plotino, recopilada por su discípulo Porfino, consta de 54 tratados reunidos bajo el título de *Enéadas* (seis en total), conteniendo cada una de ellas nueve estudios monográficos, que a su vez se subdividen en varios capítulos. Son fruto de la enseñanza oral que Plotino impartió una vez llegado a Roma en el año 244. A sus clases, como dijimos, podía asistir cualquier tipo de gente, encontrándose muchas veces reunidos aquellos que iban por curiosidad con los que tenían deseos de recibir una formación filosófica. Ahora bien, los textos que recopiló, corrigió y editó Porfirio, que son los únicos que han llegado a nosotros, no son el producto de unos simples apuntes tomados en clase por sus discípulos, sino que Plotino se encargó de redactarlos, resumirlos, hacer esquemas y entregar a su vez a Porfirio aquello que a él le parecía digno de hacerse público. Prueba de ello es que cuando Porfirio abandona Roma para

establecerse en Sicilia, en el año 268, el maestro le sigue enviando sus últimos escritos.

A) Contenido de la obra

La primera *Enéada* tiene un contenido de carácter fundamentalmente moral: se plantea problemas tales como qué es el hombre, qué son las virtudes, cómo se consigue la felicidad, si ésta es duradera o no, de dónde proviene el mal y, por último, el noveno estudio trata sobre el suicidio, y de si éste es o no justificable, acumulando a lo largo de él razones para no justificarlo, acercándose en su planteamiento a la postura ya anteriormente tomada por Platón con respecto a este tema.

La segunda y la tercera son de carácter cosmológico. En la primera de éstas hay tratados sobre el cielo, los astros, la materia, sobre lo que está en potencia y en acto, etc. El último estudio de esta *Enéada* es un verdadero tratado contra los gnósticos, que continuará en el octavo de la III *Enéada,* así como en el quinto y octavo de la V *Enéada.*

La cuarta y la quinta contienen tratados sobre el Alma y la Inteligencia del Mundo. La sexta, de un carácter puramente metafísico, sobre lo Uno.

En su obra predominan expresiones e ideas platónicas, pero no será correcto interpretar a Plotino como mero comentador de Platón, ya que en muchas cuestiones se separa de él y su filosofía adquiere un carácter plenamente original. Era además un profundo conocedor de Aristóteles, los estoicos y los gnósticos.

En su *Enéada* IV echa mano claramente del tratado *De anima,* de Aristóteles, para explicar cómo el alma particular de cada uno pertenece al mundo sensible y a esa Alma superior que está fuera del mundo, como el *Nous* o Intelecto agente de Aristóteles.

En su obra aparecen planteamientos estoicos y gnósticos, pues su preocupación fundamental no fue tanto la de explicar cómo es la realidad, sino la búsqueda de la virtud, que lo llevará en último término a la contemplación de lo eterno, de lo que está más allá de todo, sin que esto quiera decir en nin-

gún momento que Plotino estuviera relacionado con las prácticas de magia o superstición (como han comentado algunos de sus críticos contemporáneos), sino que su tendencia es siempre a situarse en el centro del pensamiento puro, tratando de dar explicación a sus problemas a través de la razón exclusivamente.

B) La doctrina de Plotino

Si tenemos en cuenta las últimas palabras que Plotino dice a su amigo Eustoquio: "Esfuérzate por elevar lo que de divino hay en nosotros hacia lo que de divino hay en el universo", no podemos dejar de ver que lo que a él realmente le importa es la relación del alma con la verdad, con lo verdadero, y es esa búsqueda de la verdad lo que le mueve a un estudio profundo de los diálogos platónicos pertenecientes a la media y última etapa platónica, como son la *República,* el *Timeo* y el *Parménides.* Este planteamiento, que a primera vista puede parecernos de índole solamente religiosa, es lo que ha provocado que no se haya visto en algunos casos la profundidad de un pensamiento altamente especulativo y metafísico que no admite intromisiones de tipo religioso en sus soluciones. Él se consideraba a sí mismo comentador e intérprete de la obra de Platón; sin embargo, su obra aparece dotada de la plena originalidad que le confiere el haber sabido actualizar los problemas dándoles una solución en la que utiliza elementos propios de su tiempo, como eran los comentarios a las obras de Aristóteles y los planteamientos estoicos, gnósticos y neopitagóricos.

Aquella preocupación acerca de la relación del alma con la verdad es la que lo lleva a abordar problemas que, según Plotino, había dejado planteados Platón pero a los que no había dado solución o, por lo menos, no le era satisfactoria tales como las relaciones entre mi alma particular y esa alma del mundo, principio de movimiento, la distinción entre dos mundos (uno inteligible y otro sensible), el origen de la multiplicidad, su dependencia de la Idea y el nacimiento de estas mismas, etc., por citar alguno de ellos.

C) Tesis fundamentales de su pensamiento

1. Por encima de todo lo que es, de toda Idea, hay un principio que no es forma, es el Uno Absoluto, que no es ninguna de todas las cosas (*E.* III, 8, 9, 53, 54). Es la primera de las tres *hipóstasis* divinas.

2. El Uno engendra la *Inteligencia,* el *Nous.* Es el lugar de las ideas. En ella coinciden lo inteligible y la Inteligencia. (Quedan englobadas la Inteligencia, las Ideas y el Demiurgo platónico.) Será la *segunda hipóstasis.*

3. La *Inteligencia,* el *Nous,* produce o genera el tercer principio, el Alma, en la que distingue una superior y otra inferior, que será la que genere las cosas sensibles. "Nuestra alma es, en parte, en la eterna luz, una parte del alma superior; y esta misma reside, en parte, en lo eterno, y emana de ahí, permaneciendo en la intuición de sí misma, no rectificándose intencionalmente" (*E.* II, tr. 9). Será la tercera *Hipóstasis.*

La explicación de su doctrina nos conduce a interpretar este *proceso* como un escalonamiento descendente desde lo que está más allá de todo ser, el Uno, hasta el mundo sensible, último eslabón de la cadena, en el que el término proceso será extraído del griego *próodos;* pro significa "(hacia) delante", y *odós,* "camino". Para, una vez llegado al final, comenzar el camino inverso y ascender hasta el *Uno.*

Si comparamos los dos pensamientos que se exponen en el apartado siguiente, vemos que ambos insisten en la trascendencia del Uno-Bien. Pero, mientras en Platón el origen del mundo es explicado con la intervención del Demiurgo, en el caso de Plotino la explicación viene por la vía de la procesión, de la emanación, como si entre el Uno y el mundo sensible Plotino hubiera tendido un puente de realidades espirituales intermedias; pero aún hay algo más, y es que esas tres hipóstasis, que forman la estructura de la realidad trascendente, se encuentran presentes en el hombre, motivo por el que, como ya dijimos anteriormente, la metafísica plotiniana es entendida como una unión "mística".

7.5. Relaciones entre el pensamiento de Platón y el de Plotino

Platón	*Plotino*
1. Distingue entre el Uno y el Bien. Del Bien habla en la *República* y del Uno en el *Parménides* (aunque probablemente los está identificando). Las Ideas dependen jerárquicamente del Bien. El Uno-Bien estaría en la cúspide, más allá de las Ideas y sería la causa de éstas.	1. Identificación del Uno y el Bien. Del Uno-Bien procede la Inteligencia. Y las Ideas serán el fruto de la contemplación de la Inteligencia vertida hacia el Uno.
2. Introduce un tercer elemento: además del mundo sensible y del inteligible está el Demiurgo, el artesano que "crea" el mundo sensible al contemplar las Esencias (formas a imagen de aquél).	2. En Plotino, el Demiurgo pertenece al mundo de la Inteligencia.
3. El Alma cósmica es lo primero que crea el Demiurgo.	3. El Alma como tercera *Hipóstasis* procede del *Nous* de la Inteligencia, y vemos en ella dos aspectos, interpretándolos como superior e inferior.
4. Clara distinción entre el mundo inteligible y el sensible, bajo el que subyace el espacio o receptáculo del devenir.	4. La materia en Plotino tiene una interpretación distinta a la que le atribuye Platón: no será ni espacio ni receptáculo.

A) El Bien y el Uno platónicos en Plotino

Plotino no sólo comenta, sino que imprime un sello original al pensamiento platónico. Platón, en la *República* (VI, 505 d11), había dicho que la unidad del mundo de las Ideas dependía de la "Idea" de Bien, *tò agathón,* que no era ninguna idea, sino que estaba "por encima del ser"; es más, si la idea era lo suprasensible, el Bien era lo "suprainteligible" y estaba por encima del *Nous,* de la *Inteligencia.* En el *Parménides* decía que todo es Uno, porque tanto el todo como cada cosa y cada parte de ella son Uno; que el Uno no es nada, pero que del Uno participa todo; que no es nada porque es principio de *todo.* Es decir, no nos dice nada de él, sino que no es más que eso: Uno, por lo que no tendrá límite, ni figura, ni nombre, ni determinación, ni habrá de ello saber alguno, y, sin embargo, si el Uno no es, nada es.

Plotino ha identificado los dos conceptos, el del *Parménides* y el de la *República,* quizá porque la manera de verlo utilizada por Platón en la *República* le parezca con demasiadas connotaciones míticas (sin que aquí el término mítico tenga en absoluto matiz peyorativo). "El Bien, como el sol, en su brillar hace aparecer todo", y le parece más razonable simultanear su sentido con el del Uno del *Parménides,* considerado como el diálogo más metafísico de Platón.

Sin embargo, hace algo más que identificar los dos términos, los vivifica. El Uno-Bien plotiniano es fuente de vida; no solamente es la meta a la que aspira toda alma, sino que es fuente de donde todo emana. En la *Enéada* VI, tr. 9, cap. 1-9, dice Plotino:

> La unidad absoluta conserva las cosas para que no se dispersen; es el nexo fijo de la unidad en todo, lo que lo penetra e informa todo, juntando y uniendo lo que se halla en peligro de separarse antagónicamente. Llamamos a esto lo Uno y lo Bueno, y esto ni es, ni es algo, ni es uno cualquiera, sino que se halla por encima de todo. En el centro mismo del universo, la *fuente* eterna de la virtud y el origen del amor divino; aquello en torno a lo cual se mueve todo, a lo que todo tiende, lo que sirve siempre de punto de partida al *Nous* y a la conciencia de sí...

Y continúa diciendo que

> lo Uno es fuente que no tiene otro principio y es el principio del que nacen todos los ríos, de tal modo que en éstos no se agota, sino que permanece serenamente en sí mismo, como fuente (*Enéada* III, tr. 8, cap. 9).

Lo ha dotado, como hemos visto, de vida, fuerza, actividad y energía.

B) Definición y naturaleza del Uno-Bien

El Uno es incognoscible (ya lo había dicho anteriormente Filón de Alejandría). "No se le podrá mostrar ni por la individualidad ni por las notas que lo caractericen. Podemos nombrar todo lo que depende de Él, pero el principio del ser y de los seres no podemos señalarlo porque lo estaríamos incluyendo con nuestra actitud en lo que depende de Él." Sin embargo, añade Plotino en la *Enéada* V (tr. 8, cap. 12), podemos referirnos a Él negativamente como "lo que está más allá de estas cosas", "lo que está más allá del ser". No hay duda de que para Plotino el lenguaje del hombre es insuficiente, excesivamente pobre para poder referirse a esa Realidad innominable a pesar de que el hombre pase toda su vida dedicado a su busca, situación que Plotino nos hace notar repetidas veces, como cuando en uno de los tratados de la *Enéada* V comienza diciendo: "Ha quedado dicho que hay que ascender a lo Uno, pero a lo Uno verdadero, o sea, el Uno que no tiene unidad participada, sino que es fuente de la unidad que hay en las cosas múltiples".

C) El Uno no cae en el orden del número

¿Qué quiere decir Plotino con esto? Sencillamente que está más allá del número; es más, que ni numera ni es numerado, porque lo mismo que en el 2 se distinguen de un lado las unidades que entran en su composición, ya que 2=1+1, y de otro, el concepto abstracto *dualidad*, en el caso del Uno, no sucede así; en él coinciden la materia: Uno, y su forma también, lo Uno. De esta manera es autosuficiente, no necesita como los demás, al modo

como el 2, el 3, el 4, etc. necesitan de las unidades para existir. Todas las cifras, excepto él, son compuestas. Después de todo esto, podemos deducir que también de él se puede decir algo positivo: que es, no dos, no compuesto, no múltiple. Sólo el Uno es no múltiple. Es plenitud absoluta. Esta plenitud tiene mucho que ver con aquel concepto que apuntábamos al principio, cuando decíamos que para Plotino el Uno era vida, ya que de él procede la vida, y es energía, en cuanto que esa misma plenitud rebosante produce vida y energía, porque él mismo también lo es. Y será esa misma plenitud la que dará lugar sin modificarse, permaneciendo idéntica a sí misma, inmutable, a la segunda *hipóstasis,* que más adelante analizaremos.

El Uno es inefable (no es ninguna de las cosas que podemos nombrar) y exento de forma.

Todo lo trasciende (en cuanto que es "lo que está más allá de estas cosas") (*E.* V, tr. 4, cap. 7).

Se automantiene y mantiene a los restantes seres, luego no puede estar separado de ellos y al mismo tiempo todo está participado de Él (*E.* V, tr. 8, cap. 9).

Todo está en lo Uno por necesidad. Nada puede detener su presencia. Omnipresencia de lo Uno porque está en todas partes (*E.* III, tr. 9, cap. 4).

D) Segunda hipóstasis

La segunda *hipóstasis* será la *Inteligencia:* lo primero que procede de lo Uno es la Inteligencia, lugar de las Ideas. En ella coinciden lo inteligible y la inteligencia (*E.* IV, tr. 4, cap. 5).

1) ¿Cómo explica Plotino esta procesión?

La Inteligencia procede de lo Uno, lo mismo que la luz procede del sol. Lo Uno es plenitud que, rebosando, dará lugar a algo distinto de sí mismo.

Para su explicación, de la *República* de Platón toma la idea de la Inteligencia como imagen, como irradiación del Bien-Sol. La Inte-

ligencia es como el halo emanado del sol. "El sol en su brillar hace aparecer todo" (Platón, *Rep.* VI, 508, e). De Aristóteles toma la idea del motor inmóvil, como pensamiento que se piensa a sí mismo.

Cuando Plotino se enfrenta a la explicación aristotélica piensa que el planteamiento del Acto puro, como pensamiento que se piensa a sí mismo, va en detrimento del Dios aristotélico; sin embargo, sí será una característica de la Inteligencia, en la que se da la dualidad del pensamiento y lo pensado.

De Pitágoras toma el concepto de número; para él el dos es el primer número, dualidad indeterminada, cuyo elemento determinante es el Uno.

2) Naturaleza de la Inteligencia

Lo Uno (el sol platónico) engendra, produce el *Nous* en su multiplicidad, y cuando produce el *Nous,* produce el ser. (Antes dijimos que el Uno para Plotino no era porque es anterior al ser.) Y sucede esto porque se produce la diversidad, la multiplicidad, las Ideas (los *eide*). Así, en cuanto el Uno *es,* ya no es Uno, es determinación, diversidad, Inteligencia.

El Uno produce no por acción, sino porque es. Ha habido salida, pero también retorno al Uno. Del Uno a la Inteligencia, *Nous,* y de ésta a él.

3) ¿Por qué este doble movimiento?

Ella, la *Inteligencia*, dice Plotino, ha partido de lo Uno, pero está lleno de deseo y "se ha desplegado queriendo tener todas las cosas", lo mismo que del punto se despliega el círculo y de éste la figura, y ese deseo se colma en su *vuelta a la unidad.* Pero su unidad será la unidad de la totalidad. Por esta razón la Inteligencia será infinita, porque todo lo comprende y lo comprende siendo una Unidad-múltiple.

4) ¿Cómo sucede que la Unidad sea múltiple?

¿Cómo lo contemplado se puede tornar múltiple si hemos dicho que el objeto de la Inteligencia es ella misma? Ese deseo de

vuelta al origen del que partió es lo que le hace querer conocer a lo Uno, contemplarlo, y lo contemplará, pero no como algo distinto de ella, sino en sí misma, como si se contemplara a sí misma, convirtiéndose en su propio objeto de contemplación. Al captar lo Uno lo ha dividido en Ideas (las *Ideas* platónicas)[5].

- La Inteligencia en acto es compuesta: el pensamiento y lo pensado. (Lo Uno era simple.)
- Se conoce a sí misma. En ella el sujeto y el objeto de conocimiento serán la misma realidad.
- Es imagen de lo Uno, pues "lo Uno es lo que está más allá de ella".
- Es perfecta y el mundo es sombra e imagen de ella (tema de la tercera hipóstasis).

---

5) ¿Por qué lo Uno engendra la Inteligencia?

Quizá sea ésta la pregunta que más preocupe a Plotino. En su contestación intentará buscar la causa de su propia existencia.

Para poder comprender esta procesión, dice, debemos "recogernos en oración", olvidarnos de las cosas del mundo sensible, pues sólo en semejante actitud el alma pensante, a través de la intuición, comprenderá que la Inteligencia "emana", procede, de lo que permanece[6]. Porque lo Uno es perfecto, se derrama, y este derramarse es lo producido. Cuando lo derramado vuelve hacia lo Uno se produce la Inteligencia. Igual que si la luz emanada de lo Uno se concentrara de nuevo en él, y este volver *(epistréphein)* a sí mismo es la Inteligencia.

6) Necesidad y contingencia

El *Nous* procede de lo Uno, pero en esta producción no hay acción alguna. El Uno produce el *Nous* sin decidirlo ni quererlo, sin acción, sino simplemente porque es Uno.

Este concepto de producción no es nuevo en Plotino; ya Filón de Alejandría había hablado de la "producción" eterna del mundo inteligible, que, sin embargo, no es la misma que aquella otra

producción del mundo sensible, la creación que no sería ni necesaria, ni eterna. (La teología cristiana se encontrará con graves problemas a la hora de tener que distinguir entre esta *génesis* y este *proiénai,* tema del que aquí no nos ocuparemos.)

El objeto de la Inteligencia es ella misma: sus Ideas y lo pensado. Las Ideas no existen fuera de la Inteligencia. (Este planteamiento es puramente aristotélico.)

Es fácil comprobar, a lo largo de lo dicho anteriormente, que Plotino ha hecho en el *Nous* una triple distinción entre el pensar, *Nous,* lo pensado *(Noetón)* y el pensamiento *(nóesis),* siendo así que el *Nous* es Uno y al mismo tiempo Todo (*E.* V, tr. 3, 5, 43, 44). Ha situado las ideas platónicas en la Inteligencia, pero esa pluralidad de la Inteligencia no afecta para nada al Uno que la trasciende. Esa procesión, además, es eterna; no sucede en el tiempo, sino que acaece en un ahora eterno. Ha partido de la teología aristotélica, que afirmaba que el Pensamiento puro es Acto que se piensa a sí mismo y que, además, era lo Primero: Dios motor inmóvil. En Plotino ese pensamiento procede de lo Uno-Bien, que está allende el ser, y que aun siendo objeto de la Inteligencia nunca lo será como tal Uno, sino que la Inteligencia lo contemplará en la multiplicidad de las Ideas que, aun siendo distintas formalmente (entre ellas), todas estarán contenidas en las demás, queriendo decir con esto que aunque cada Idea sea una forma, contendrá a las demás, coexistiendo eternamente.

Y, por último, en la *Enéada* VI, tr. 7, 12, refiriéndose a la inteligencia, Plotino dirá que es un "ser viviente y perfecto en que todo es vida y todo está vivo". Y no podrá ser de otra manera, ya que los seres vivos del mundo sensible recibirán la vida de ella.

E) La tercera "hipóstasis"

La Inteligencia produce el tercer principio: el Alma. En esta tercera procesión está también presente la doctrina platónica expuesta en el *Timeo,* en la que nos decía que el mundo sensible era un viviente cuyo principio rector era el alma del mundo. El alma del mundo platónico estaba "dentro" del mundo, pero también pertenecía al mundo de las Ideas y estaba del otro lado del mundo en cuanto que pensaba, en cuanto que le eran presentes las demás Ideas.

En el *Timeo* de Platón el alma del mundo era creada por el Demiurgo y en ella había dos partes: la inteligencia y el alma; la primera era indivisa y la segunda es la que se mezcla y entrelaza en el cuerpo, dando lugar a la multiplicidad, y a la actividad intelectiva y sensitiva.

Plotino reinterpreta la teoría platónica, la enlaza con la aristotélica del alma superior-intelectiva y la inferior sensitivo-vegetativa, y nos dice que, por la primera parte, aquella que para Platón era indivisa, el Alma se mantiene en contacto con el mundo inteligible y, por la segunda, con el sensible[7].

Dos niveles, no dos *hipóstasis:*

A) Alma superior, que mira a la Inteligencia.
B) Alma inferior, que mira al mundo sensible.

A) El Alma superior procede de la Inteligencia, sin que esta última quede afectada. En una primera fase también será indeterminación, como sucedió con el *Nous* con respecto al Uno, pero lo mismo que el *Nous* retorna al Uno, así sucede con el Alma, que retornará, para contemplar a la Inteligencia, al contenido de ella, las Ideas, y, no pudiendo identificarse con ellas, las contempla como *lógoi,* contempla sus imágenes.

Este movimiento de vuelta del Alma al *Nous* será el que la plenifique y colme, dotándola de *lógos* y haciéndola distinta del *Nous.*

Según todo esto parece que el Demiurgo platónico es, o bien el *Nous* en cuanto produce el alma, o bien el Alma superior en cuanto participa del *Nous,* ya que Platón había presentado en el *Timeo* al Demiurgo produciendo el mundo sensible, y esa producción era interpretada como producción eterna, y tanto en el Demiurgo como en el *Nous* de Plotino no hay ningún tipo de decisión, como no la hubo en la procesión del *Nous* con respecto de lo Uno.

Después de haber explicado la procesión del Alma superior como contemplación de las formas (Ideas) de la Inteligencia, Plotino vuelve su vista a esa otra alma, la inferior, que no será otra hipóstasis, sino el reverso de una misma moneda.

El Alma superior, que es *lógos*, engendra la inferior vida sensitiva y vegetativa. No hay en esta procesión ninguna pérdida, como tampoco la hubo en las anteriores.

El Alma superior es poseedora de un *lógos* inmanente donado por la Inteligencia, ésta es la razón por la que no es semejante al *Nous;* y, al ser incapaz de identificarse con las Ideas, contempla sólo las imágenes de ellas, los *lógoi*. No sólo posee *lógos*, sino que también le es inmanente una *fuerza creadora,* que es la que origina y genera el Alma inferior.

B) El Alma inferior o Naturaleza, en primer lugar, contempla la superior, y, en segundo, genera las cosas sensibles. También el Alma inferior será un lógos contemplativo, pero de carácter inferior al alma superior, porque contemplará las Ideas a través de las imágenes que le llegan del Alma superior.

El Alma superior ha engendrado la inferior, y esa generación se ha originado al contemplar el alma superior las Ideas, es decir, los *lógoi* o imágenes de las Ideas que le llegan de la Inteligencia.

El Alma inferior también será contemplativa, su deseo de contemplación le hará volverse hacia la superior; además, se contemplará a sí misma al contemplar en sí las imágenes de los lógoi del Alma superior, y, al autocontemplarse, creará el mundo sensible; creará recibiendo las órdenes del alma superior. Su creación será eterna; lo único que estará sujeto al paso del tiempo serán los elementos del mundo sensible, porque él es siempre.

La Naturaleza o Alma inferior produce por contemplación *(día theorían)*. En su producción, ella queda inalterable, inmóvil. Lo mismo que permanece inmóvil el modelo mental que utiliza el artesano cuando modela la materia informe, con mayor razón le sucederá esto a la Naturaleza, que participa del *lógos* universal. De esta forma, la Naturaleza informará el sustrato sensible, que se fragmentará en múltiples *lógoi,* dando lugar al último escalón de la Vida.

Pero estos *lógoi* son tan débiles reflejos de aquellos *lógoi* del alma superior que serán incapaces de crear nada y su misión consistirá en repetirse eternamente[8].

Acerca de cómo produce el alma, podemos leer en un texto tomado de la *Enéada* III, tr. 8, 3 ("Sobre la Naturaleza, la contemplación y lo Uno"), estas precisiones:

> [...] La Naturaleza es contemplación y objeto de contemplación porque es un lógos. Por lo tanto, al ser contemplación, objeto de contemplación y lógos, también produce, porque es ella misma la que tiene estas cosas. De este modo, la producción se nos presenta como una contemplación: efectivamente, es resultado de una contemplación, lo que en tanto que permanece como contemplación, no ha hecho otra cosa sino que ha producido por ser contemplación.

Pero no es sólo esto la Naturaleza, sino que, lo mismo que ella contempla, procede de una contemplación superior, que es la que la ordena y gobierna y que no tiene nada que ver con los seres particulares.

En este mismo tratado, Plotino va a continuar explicando cómo es la contemplación de la Naturaleza, y dirá que no es raciocinio, porque esto supondría la búsqueda de algo que no se posee, mientras que ella tiene en sí misma lo que conoce; por eso es esencialmente contemplación y, porque posee, produce. Y no produce de una manera ciega o al azar, sino que ella, como vida que es, produce espontáneamente. Da origen y sostiene todo lo que vive, y aun cuando los seres dejan de vivir, ella, inmóvil y solitaria, continúa produciendo eternamente.

Los *lógoi* que se desarrollan como seres vivos son un producto espontáneo, no producto del raciocinio ni del azar; son como pequeñas huellas que vienen y se van sin dejar rastro, frente a lo inmóvil del *lógos*. Por tanto, la realidad del mundo sensible será la última manifestación debilísima de la tercera *hipóstasis*, que es el Alma[9].

7.6. El mundo sensible

Es manifestación débil, porque también lo era la contemplación del Alma inferior. Plotino dice que, siendo su contemplación similar a la del Alma superior, la de aquélla es contemplación silen-

ciosa, pero más confusa. Es imagen de la contemplación del Alma superior. Lo engendrado será también débil. "Porque una contemplación débil produce un objeto débil."

A) El alma del mundo: una y múltiple

El Alma, además, es una y múltiple, porque, si en el mundo de la Inteligencia todo es uno, en el mundo sensible todo es múltiple. El Alma que genera el mundo pertenece a los dos planos; en cuanto idea de aquel Nous, es una, y en cuanto principio de movimiento, es múltiple y está presente en el hombre que piensa.

"Nuestra alma es, en parte, en la eterna luz, una parte del alma superior; y ésta misma reside, en parte, en lo eterno y emana de ahí, permaneciendo en la intuición de sí misma" (*Enéada* II, tr. 9). Ésta es su gran característica: permanecer siendo una y al mismo tiempo encarnarse en los cuerpos, dividirse.

B) La materia

La *materia* o sustrato sensible es posibilidad de ser. Indeterminación absoluta. En este tema, Plotino va a intentar conjugar posturas platónicas y aristotélicas; sin embargo, del todo no podrá aceptar ninguna de las dos, y de nuevo aparecerá su originalidad.

Platón, en el *Timeo,* había expresado que la naturaleza del receptáculo en el que se daba el devenir podía ser interpretada como espacio, soporte y material de que estaban hechas las imágenes, y que sus dos características principales eran las de ser omnirreceptivo e informe. Aristóteles, en la *Física,* había definido la materia como el sustrato receptivo de generación y corrupción, sin identificarla con el espacio, ya que eso supondría dotarla de la cualidad de la extensión; la materia sería el no ser, que (naturalmente) por su naturaleza apetece el ser, el bien.

Plotino tiene su propio planteamiento: la materia no es un principio independiente de todo principio, sino que será el esla-

bón último de esta cadena procesional. En el tratado octavo de la *Enéada* I dice Plotino que lo que queda cuando retiramos las Ideas es la materia, y, además, añade que es indeterminación absoluta, carece de toda cualidad, no es ni cuerpo ni espacio, es esencialmente privación (*E.* II, tr. 4.°, cap. 13, 23, 24) y no-ser porque es lo distinto del ser, la *indeterminación absoluta.*

La materia aristotélica era concausa, junto a la forma, de la sustancia sensible (recuérdese la teoría del hilemorfismo); sin embargo, en Plotino, la materia es sólo receptor de imágenes, a la manera de un espejo absolutamente impasible, porque nunca podrá llegar a ser ninguno de los seres, como sucedía con la materia aristotélica, que era potencia pero podía llegar a ser en acto alguno de ellos. En este sentido, la materia de Plotino se identifica con el mal, porque no apetece en ningún momento el bien como sucedía con la de Aristóteles (que era potencia, pero apetecía ser acto).

C) Génesis del mundo sensible

Las hipóstasis de la Inteligencia y el Alma generaban en el acto de contemplación, como dijimos anteriormente; sin embargo, la materia no podrá volverse hacia el Alma inferior que la engendró porque es indeterminación absoluta e imposibilidad, no tiene capacidad para volverse hacia el alma ni para crear nada en sí. Será el Alma inferior la que se vuelve hacia ella para estructurarla proyectando sus *lógoi.* El resultado serán unos lógoi de tercer orden (después de los del alma superior y los del alma inferior). La receptividad de la materia sensible es algo completamente distinto de aquella de la materia inteligible, que recibe la luz y la forma del Uno.

La materia sensible es posterior al ser y desprovista de todos los caracteres que adornan a éste. Recibe no la forma, sino la imagen de la forma. Es receptáculo, no de Ideas, sino de reflejos, que no son nada más que algo intermedio entre las formas y la materia.

No hay duda de que los *lógoi* o reflejos de Plotino no son similares a las Ideas de Platón, como tampoco lo es su concepto de la materia.

En resumen, la materia en Platón es interpretada como espacio y soporte material de que estaban hechas las imágenes; en Aristóteles, como sujeto posible de ulteriores modificaciones; en Plotino, como la antípoda del ser, receptora, no de formas, sino de imágenes, como espejo que recibe los *lógoi.*

D) El cosmos sensible es eterno

Al igual que el Uno y las Ideas. La diferencia entre la eternidad de lo Uno y la del mundo sensible es que aquélla era una eternidad inmóvil y ésta es deviniente, necesita del tiempo en el que sucede su transcurrir.

El Alma inferior, que vuelve su mirada hacia lo último de sí, ha puesto sus *lógoi,* el espacio y el tiempo, de donde el espacio y el tiempo no serán algo distinto de ella, sino consustanciales a ella misma (*Enéada* III, tratado 7.°).

E) La corporificación del Alma

Plotino la explica como una *caída* por ese excesivo deseo del Alma inferior de volverse hacia la materia, dando lugar a la multiplicidad de los seres. Pero estos seres no pueden estar abandonados, porque hay en ellos una parte superior, el Alma, que no sólo los unifica, sino que los hace pertenecer a una realidad superior, el Alma. De esta forma, Plotino, volviendo su mirada a Platón, interpreta el cosmos como animal poseedor de un solo cuerpo y una sola alma.

7.7. El sufrimiento en el mundo

Si el mundo es perfecto porque procede a través de los distintos eslabones descendentes de lo Uno, ¿por qué hay seres que sufren y otros que gozan? ¿Acaso pudo haber otro mundo mejor que éste, un mundo en el que no hubiera males?

Para Plotino está claro que éste es el mejor de los mundos posibles. Sucede, sin embargo, que, siendo producto del Alma, que es razón, lógos, y de la materia, que es necesidad (no-ser), y que, como tal, puede ser entendida como mal, teniendo claro que no es un mal que exista, sino que su única realidad será no-ser, necesidad, lo que surge de esa unión será un ser bueno, pero no absolutamente perfecto, ya que en él no se dará la igualdad. De aquí derivará el problema del mal que tanto preocupa a Plotino y que solucionará diciendo que las desigualdades son necesarias dentro de la armonía universal.

El hombre es su Alma, sin ninguna duda; pero hay hombres que actúan bien y otros que se complacen haciendo el mal. Se aborda un doble problema: 1.° el de la constitución del alma, y 2.° el de sus acciones.

Según Plotino, el Alma humana es *una* con una *multiplicidad* de potencias. Con algunas de éstas estará unida al Alma del mundo inteligible (aquí sigue la doctrina aristotélica). Además, será un alma inmortal e incorpórea, que será premiada o no según su actuar en el tiempo en que estuvo unida al cuerpo (siguiendo a Platón). Los hombres virtuosos serán aquellos cuyas acciones vayan encaminadas a la busca del Sumo Bien. No basta con decir quiero a Dios, sino que hay que actuar de acuerdo con ese decir. En la *Enéada* II, tratado 9.°, nos lo manifiesta claramente:

> Porque la verdad es que de nada aprovecha decir: "mira a Dios", si no se nos enseña, además, cómo mirar a Dios. ¿Qué me impide, dirá alguno, quedarme mirando a Dios y no abstenerme de ningún placer ni refrenar la cólera, acordándome, eso sí, del nombre de Dios, pero siendo presa de todas las pasiones sin esforzarme, empero, por desarraigar ninguna de ellas?

"La mención de Dios sin la virtud verdadera no es más que un nombre" (*E.* II, tr. 9.°, 30, 40).

Parece obvio que aquí a Plotino, lo mismo que a los epicúreos, le preocupa el actuar del hombre y también parece claro que de esta forma manifiesta su total disconformidad con los planteamientos de los gnósticos del momento. (Los gnósticos

habían convertido lo espiritual, lo intelectual, en lo único verdadero.)

Al principio del tema habíamos dicho que a Plotino no le importaba tanto explicar la composición de lo real como el camino que debía seguir el hombre para captar lo Verdadero, lo que estaba más allá del ser; más adelante, el proceso de corporificación. Ahora nos resta meditar qué *relación hay entre el alma y el cuerpo.*

El alma ha descendido al cuerpo siguiendo la ley universal que la impulsaba. Puede suceder que su deseo de individualidad la haga olvidarse de esa parte inteligible de la que ella procede, y así conduzca la "nave" de la que ella es capitán hacia el desastre, inclinando al hombre hacia sus aspectos más débiles, hacia la praxis, hacia el actuar vano e inútil, olvidando su parte superior, la intelectiva. No podemos olvidar que en el tema de "la caída" Plotino ha hecho una distinción en el alma muy sutil, y es que, teniendo en cuenta aquella multiplicidad de sus potencias (por lo menos tres), la parte superior, la suprarracional, nunca caería, y sería sólo la racional o discursiva, así como la sensitiva-vegetativa, las que "perderían las alas"[10]. El alma particular, dice Plotino, debe someterse al cuerpo que le ha correspondido, vivificarlo y dirigirlo hacia la virtud. El hombre virtuoso va tras lo que verdaderamente tiene valor, y esto es lo que le permite a Plotino dividir a los hombres en dos grandes sectores.

Los hombres están divididos en: *a)* virtuosos, y *b)* la mayor parte de los seres humanos. Estos últimos, a su vez, forman dos especies: los que desde su estado no virtuoso respetan la virtud y, por tanto, participan algo de ella, y el resto, la gran mayoría de los mortales, que, olvidándose de la virtud, producen males y serán los causantes de las desdichas por las que serán juzgados.

La inteligencia nunca será causa del mal, ya que ella sólo refleja el mejor de los mundos, y el mal tampoco será un principio absoluto, sino algo relativo a la indeterminación de la materia, que fracasa en su deseo de alcanzar la forma.

La relación del alma con el cuerpo ha sido tratada por Plotino teniendo en cuenta el *Fedro,* el *Fedón* y el *Timeo* de Platón. Y si Platón en el *Timeo* nos explica cómo el alma caída puede volver a levantarse (tomando como punto de partida la reminiscencia), porque todas conservan algo que es superior, Plotino lo explicará de la misma manera en la *E.* IV, tr. 8, 6. De donde se deduce que las almas podrán actuar intelectualmente, volviéndose *(epistrophé)* al alma universal, o, por el contrario, cambiando del "todo" hacia las partes y hacia ser ellas mismas, se lanzan al mundo de las pasiones.

El alma caída, demasiado unida al cuerpo por sus deseos inferiores, tiene que recuperarse eliminando de ella toda fealdad para que, una vez purificada, pueda llegar a ser un *lógos* plenamente incorpóreo y divino. Sólo así podrá ascender hacia el Bien, porque solamente el alma que ha sabido desprenderse de todo podrá alcanzarlo. Hay que huir de lo exterior quitando lo superfluo y los engañosos encantos del mundo sensible, igual que Ulises escapó de Circe y de Calipso[11].

7.8. Retorno a Dios. Necesidad de la virtud

Hay varias virtudes que debemos poseer para poder iniciar el proceso inverso, el de conversión o vuelta a lo Uno, en el que el alma, separada de la materia, autodescubriéndose como *lógos,* retorna al Uno del que procede.

Plotino divide las virtudes en: *a)* cívicas, que son las que identifica con la prudencia, la justicia, la fortaleza, y *b)* purificativas (o purificatorias), que eliminan lo superfluo. Igual que el escultor hace con la estatua cuando la limpia y elimina de ella toda impureza, así en el hombre estas virtudes consisten en "restregar y asear el alma del barro de la materia, y acrisolarla, como se acrisola el oro, de sus adherencias térreas" (*Enéada* I, tr. 6, cap. 9). Una vez purificada el alma, se conocerá a sí misma como parte del alma universal, como parte de lo divino y, sintiéndose iluminada por la Inteligencia, verá en sí lo que de divino posee. A partir de este momento, se producirá la unión mística con Dios, el éxtasis[12].

7.9. La mística de Plotino

Este éxtasis, esta unión con Dios, no ha podido ser impulsada por nada, por ninguna revelación, por ningún ritual, ni tampoco puede ser explicado; sólo experimentado porque es inefable (místico)[13].

En la *Enéada* IV, Plotino nos ha explicado cómo el alma del sabio debe librarse de todas las necesidades exteriores, forzadas, de la praxis, para poder ascender al nivel más puro, donde el alma del sabio debe estar en paz y no necesitará salir de sí misma, sino que en ella misma encontrará la verdad, porque también en nosotros hay algo de Él, o mejor, no hay en donde Él no esté, ya que para todos los seres es posible participar de Él. Es más, no captaremos lo Uno a través de la inteligencia o de su capacidad discursiva, sino por un acto súbito de comprensión que sólo puede tener su origen en lo que de semejante hay en nosotros (*Enéada* VI, tr. 7, 31).

Lo Uno está presente en todo y también en el hombre, que sólo después de haber superado las distintas etapas verá en sí a Dios[14].

A lo largo de estos últimos textos, hemos podido ver cómo para Plotino hay una clara supremacía de la interioridad, del ensimismamiento, frente a la praxis y el razonamiento (cuando se está refiriendo a la razón del hombre que sólo se preocupa en la creación de artefactos que nada tienen que ver con la vida interior). Esto le hará valedor para la mayoría de los intérpretes del atributo de místico, en sentido peyorativo frente al de filósofo. Sin embargo, no podemos olvidar que, además de reclamar la interioridad, también rechaza todo lo que suena a revelación, a ritual y qué, fiel a los postulados griegos, llega a conclusiones como las de que lo Uno, fuente de donde todo emana, está más allá del ser, por lo que sólo llegaremos a Él a través de una visión intuitiva no racional, ya que, en su opinión, es el único camino que puede ofrecer una revelación completa de lo Uno, porque pretender hacerlo solamente a través de la razón sería apartarse de Él: "No tratéis de verlo con ojos mortales, como comúnmente se dice, ni creáis que se le puede ver así, según piensan los que suponen que todas las cosas son sensibles (negando) con ello la más alta realidad"[15].

Coherente con su teoría de la procesión de las *hipóstasis,* Plotino tenía que escalonar, intelectualizar y espiritualizar la visión hasta su más alto grado para que ésta llegue a alcanzar la luz directamente y, con ella, la belleza esencial del mundo inteligible, la belleza de lo Uno. Desde su morada, el alma trata de recorrer, esta vez hacia arriba, la serie de formas reales hasta llegar a aquello que está más allá de toda forma; pero para este camino el alma deberá librarse de toda unión con la materia, de todo lo que pueda distraerla, apartarla de la visión de lo Uno y reconocer que el destino del hombre no es sólo destino material, sino que en todos nosotros hay una dualidad. "Somos, dice Plotino, el hombre verdadero, que es y ha sido siempre unido a la inteligencia; pero somos también este otro hombre, hecho de carne y de sangre al cual se añade, para animarlo, un reflejo del hombre inteligible." El verdadero es el inteligible, que es divino y que tendrá que preocuparse de impulsar y orientar esa parte inferior del Alma, la que, según Plotino, estaba excesivamente ligada al cuerpo, hacia arriba, hacia el Alma superior, para al final llegar a ser el hombre auténtico, que es divino. El esfuerzo que realiza para conseguirlo será recompensado con la contemplación de lo Uno. A veces el esfuerzo no es suficiente y el hombre no puede aniquilar toda la imperfección que la materia lleva consigo; sin embargo, aquel que lo haya intentado de verdad, tras la muerte alcanzará el premio de la contemplación y unión con la Inteligencia. Tenemos que tener en cuenta que para Plotino el esfuerzo que el hombre haga es muy importante: será el fruto de su libertad. Piensa, lo mismo que los epicúreos, que si no la hubiera se quebraría la perfección del cosmos, no siendo posible entonces que cada naturaleza individual se realice según sus deseos.

Aspecto confuso de su doctrina y, sobre todo, chocante, será el que hace referencia a las sucesivas reencarnaciones que tendrán que sufrir los hombres, según su vida haya sido justa o injusta, honesta o deshonesta. Ahí también habrá premios y castigos, y sólo el alma del filósofo, ávida de acercarse a lo Uno, conseguirá a través del estudio y la meditación librarse de ellas y alcanzar la contemplación de lo Uno. También aquí hay cierta confusión. No está claro si la unión se realiza únicamente entre la parte superior del Alma y la Inteligencia y al final con lo Uno, mientras que

la parte inferior, el reflejo, pervive en el Hades o si, por el contrario, la unión es total. En esta dualidad encontramos una fuerte influencia de Homero, que en un célebre pasaje de la *Odisea* había dicho: "La imagen de Heracles está en el Hades y el héroe mismo está en los dioses", como queriendo aceptar una doble supervivencia. Plotino no es fácil de ser interpretado, y en este sentido menos, pero parece que acepta la doble supervivencia. En la primera se realizaría la unión del ser auténtico con el Uno "por la contemplación de lo Uno" y la otra sería el reflejo de ese ser auténtico que, según Homero, tendría su destino en el Hades. "La imagen de Heracles, dice Plotino refiriéndose al pasaje de Homero, recuerda todas las acciones hechas durante su vida, porque esta vida le pertenece especialmente." Más adelante aclara que este reflejo no es una entidad independiente de nuestra alma y de la materia con la que hemos conducido nuestros pensamientos y actos. Sin embargo, Plotino no cuenta nada de esa experiencia, de esa unión (por eso anteriormente decíamos que era confuso), lo mismo que tampoco Homero contaba nada cuando se refería a la unión del héroe con los dioses. Es excesivamente discreto y recurre a la experiencia personal: "Si alguno lo ha visto, sabe lo que digo"[16]; e insiste nuevamente en que el hombre sobrevive bajo la forma de ser contemplativo, pero también bajo la forma de reflejo, queriendo quizá decirnos que lo que sucede tras la muerte es imagen de lo que sucede en esta vida: que hay unidad entre el alma y su reflejo. Clara actitud del hombre religioso que pone su pensamiento en una vida futura, reflejo de lo que hayamos hecho en la tierra.

A la simbiosis que se da en Plotino como hombre intelectual y religioso se une un tercer elemento: su simpatía por los dioses helenísticos. Hay momentos en que trata con excesiva simpatía el mundo de los astros como representantes de los dioses o de las almas que, desencarnadas, gobiernan el mundo. Actitud que le ha valido durante mucho tiempo, como decíamos al principio de este capítulo, adjetivos indignos de su talante filosófico, porque si en algunos pasajes dignifica la magia, lo hace, sobre todo, con la intención de constatar la importancia que entonces tenía para los hombres, y sería absurdo empeñar su figura por estas cuestiones. Lo importante es que Plotino propone la filosofía, la razón, como el

mejor remedio para contrarrestar las influencias mágicas y acceder a través de ella al mundo de lo inteligible.

7.10. Los sucesores de Plotino

Por lo que respecta a sus sucesores, solamente decir que, además de Porfirio, fiel discípulo y editor de su obra, los representantes más sobresalientes de esta escuela y los que realmente provocaron y alimentaron la imagen milagrera y supersticiosa del neoplatonismo fueron Jámblico, Proclo, Damascio y Simplicio. Jámblico (250-329) nace en Siria y escribe, entre otras obras: *Sobre el alma y sobre los dioses* y *Respuesta de Abammón a Porfirio.* Enturbia con ellas el sistema de Plotino, sustituyendo el misticismo por la magia, trazando en ellos una verdadera guía sobre rituales mágicos del momento. Parece que creyó, igual que su maestro Porfirio, en los demonios y en la posibilidad de hablar con las almas de los muertos. Veinte años después de su muerte, el emperador Constantino proclama el cristianismo como religión oficial del Estado, en el 313. Fue un período de fuertes tensiones religiosas provocadas por los mismos cristianos, que no llegaron a ponerse de acuerdo entre ellos a la hora de aceptar o negar la divinidad de Cristo como Hijo de Dios Padre, discusiones que darán lugar a un nuevo resurgir del paganismo. Pero las violencias y discusiones poco ayudaron al mantenimiento de la filosofía neoplatónica, que a comienzos del siglo V d. C. termina por fundirse con la vieja Academia platónica, para, al final, juntas las dos, quedar sumidas en el largo letargo que durará dos siglos, no sin que antes dieran su último destello de luz en la persona de Proclo, nacido en Constantinopla el año 412. Llegado a Atenas, se entusiasma con el neoplatonismo y adopta el antiguo método utilizado por Platón: la dialéctica, buscando en todas sus demostraciones la tríada; pero hay en él tanto sabor a paganismo que no le queda más remedio que huir de Atenas a Asia Menor, escapando de las persecuciones cristianas. Idéntica suerte corren sus sucesores, Damasclo y Simplicio, entre otros, que tendrán que ver con valentía y resignación cómo en el año 529 la Academia que fundara Platón cerraba sus puertas, y comenzaba un nuevo capítulo para la historia del pensamiento[17].

Notas bibliográficas

1 Filón de Alejandría. La historia dice que era judío y que intercedió ante el emperador Calígula para defender los derechos de los judíos frente a los egipcios. Filón, intérprete y comentador de la *Biblia,* concretamente del *Génesis,* dice que el principio primero, "el ser verdaderamente ser" no es comprensible, es el Dios desconocido, el Dios de Moisés, que no crea el mundo sensible, sino que de Dios procede el mundo inteligible, aquí se nota claramente la influencia platónica, que es inmutable y eterno como Dios mismo, es la "palabra", *lógos* de Dios. El *Lógos* es como el pensamiento de Dios, en el que se encuentran las Ideas, y será aquello con lo que Dios "crea" el mundo. En el *Lógos* se encuentran asimismo las potencias y los ángeles, realidades intermedias entre Dios y los hombres a través de las que Él se manifiesta.

Toda esta doctrina filoniana la encontramos profundamente conectada con el concepto cristiano de Dios, y concretamente con el *Evangelio* de Juan, que comienza diciendo: "En principio era el *Lógos,* y el Lógos era Dios, y todo llegó a ser mediante Él".

(El término creación no tiene en Filón el mismo valor que más adelante en la época cristiana se le atribuirá, ya que, al ser traducción de "génesis", su sentido correcto sería el de origen o nacimiento.)

2 Ammonio Saccas murió el año 243 d. C. No poseemos ninguna obra suya ni nos han llegado noticias de su filosofía, sólo que tuvo numerosos discípulos, que, al parecer, siguiendo los deseos de su maestro, no pusieron ninguna de sus enseñanzas por escrito, y que entre estos discípulos el más famoso fue Plotino.

3 La vida para Plotino no era el destino último del alma, sino que, de acuerdo con las ideas de Sócrates, expuestas por Platón en el *Fedón,* era un período de purificación y preparación para una vida excelsa en unión con lo Uno-Dios.

4 *Vida de Plotino* (2, 25-27), traducción de Jesús Igal.

5 Textos referentes a este devenir los encontramos en la *Enéada* II, tr. 9, y en la *Enéada* V, tr. 5, cap. 1.

6 El término "emanar", proceder, lo expresa Plotino a través de la *epistréphein,* pero sin que por esta procesión lo Uno deje de ser Uno.

7 En la *Enéada* V, tr. 1 y 7, dice: "Por la primera, aquella parte que para Platón era indivisa, el alma se mantiene en contacto con el mundo inteligible, y, por la segunda, con el sensible".

8 Parece que este planteamiento acerca de las características de la Naturaleza como *Lógos* externo al mundo va directamente en contra del

inmanentismo de los estoicos, en el que los *Lógoi Spermatikoí* pertenecerían y sufrirían su desarrollo en el mundo sensible.

[9] Plotino ha identificado el Demiurgo con la Inteligencia y no sólo esto, sino que, además, este Modelo Artesano crea espontáneamente, puesto que crear y existir están identificados en la Inteligencia.

[10] En la *Enéada* IV, tr. 8, cap. 6, dice: "Pero si llegan a afirmar que el alma, por decir, una vez perdidas las alas ha producido el mundo, la del todo no sufre esto".

[11] Esta figura puede verse utilizada en la *Enéada* IV, tr. 8, cap. 9.

[12] En griego "éxtasis" procede de *ek stasis,* "tenerse fuera", fuera de todo, en el Uno que propiamente no es nada.

[13] Místico (incognoscible, inefable).

[14] Según cuenta Porfirio en *Vida de Plotino* (23, 15, 17), éste tuvo, al menos en cuatro ocasiones, la experiencia inefable de la unión con Dios; incluso en el *Tratado sobre la Belleza,* escrito por Plotino antes de su llegada a Roma, el mismo Plotino hace referencia a esta visión: "Si alguno lo ha visto sabe lo que digo" (*Enéada* I, tr. 9).

[15] *Enéada* V, tr. 8, cap. 6.

[16] *Enéada* V, tr. 6, cap. 7.

[17] Para una perspectiva sobre el ambiente espiritual en que surge el neoplatonismo, me parece excelente el libro de E. R. Dodds, *Paganos y cristianos en una época de angustia,* Madrid, 1975 (trad. de J. Valiente Malla). Breves pero acertados son los apuntes sobre la época de A. Reyes en su obra *La filosofía helenística,* ya citada, pp. 222-244, y el resumen de A. H. Armstrong en su *Introducción a la Filosofía antigua,* traducción española, Buenos Aires, 1966, pp. 230 y ss.

De la bibliografía reciente sobre el tema citaremos sólo el volumen colectivo de los "Entretiens Hardt" sobre *Les sources de Plotin,* Ginebra, 1960; el de J. M. Risr, *Plotinius. The Road to Reality,* Cambridge, 1967, y el de M.ª Isabel Santa Cruz de Prunes, *La genèse du monde sensible dans la philosophie de Plotin,* París, 1979, que ofrecen una información crítica desde varias perspectivas.

I. Igal ha traducido al castellano la *Vida de Plotino* y las *Enéadas* I y II en un volumen de la Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1982, con una buena *Introducción* y excelente bibliografía, y en la misma colección el resto de la obra.

Apéndice de textos

Texto 1

Epicuro: *Máximas Capitales*

I. El ser feliz e incorruptible (la divinidad) ni tiene él preocupaciones ni se las causa a otro; de modo que ni de indignaciones ni de agradecimientos se ocupa. Pues todo eso se da sólo en el débil.

(En otros lugares dice [Epicuro] que los dioses son visibles a la razón, presentándose unos en su existencia numérica, y otros en forma humana, por una asimilación formal a partir de la continua emanación de imágenes semejantes y confluyentes.)

II. La muerte no es nada para nosotros. Porque lo que se ha disuelto es insensible y lo insensible no es nada para nosotros.

III. Límite de la magnitud de los placeres es la eliminación de todo dolor. Donde haya placer, por el tiempo que dure, no existe dolor o pesar o la mezcla de ambos.

IV. No se demora el dolor permanentemente en la carne, sino que el más extremado perdura el más breve tiempo, y aquel que tan sólo distancia el placer de la carne tampoco se mantiene muchos días. Las enfermedades muy duraderas tienen para la carne una dosis mayor de placer que de dolor [...].

VIII. Ningún placer por sí mismo es un mal. Pero las cosas que producen ciertos placeres acarrean muchas más perturbaciones que placeres [...].

XVII. El justo es el más imperturbable, y el injusto está repleto de la mayor perturbación.

XVIII. No se acrecienta el placer en la carne, una vez que se ha extirpado el dolor por alguna carencia, sino que sólo se colorea. En cuanto al límite del placer puesto por la mente, lo produce la reflexión sobre esas mismas cosas que habían causado a la mente los mayores temores, y las de género semejante.

XIX. Un tiempo ilimitado y un tiempo limitado contienen igual placer, si uno mide los límites de éste mediante la reflexión [...].

XXXIV. La injusticia no es por sí misma un mal, sino por el temor ante la sospecha de que no pasará inadvertida a los destinados a castigar tales actos [...].

XXXVII. De las leyes convencionales tan sólo la que se confirma como conveniente para la utilidad del trato comunitario posee el carácter de lo justo, tanto si resulta ser la misma para todos, como si no. Si se ha dado una ley, pero no funciona según lo conveniente al trato comunitario, ésa ya no posee la naturaleza de lo justo. Y sí lo que es conveniente según él [...].

XL. Aquellos que han tenido la capacidad de obtener la máxima confianza en sus prójimos, han logrado así vivir en comunidad del modo más agradable, al tener la más segura fidelidad; y aunque tuvieran la más plena intimidad, no lloran como en lamentación la apresurada despedida del compañero que muere (D. L., X, 139 154).

Apuntes para el comentario

1. Son un conjunto de cuarenta aforismos seleccionados y ordenados por el propio Epicuro. Las primeras Máximas tratan de temas de Ética y en ellas se formulan consejos básicos del tetrafármaco o "cuádruple remedio": la divinidad no es de temer, la muerte es insensible, el bien es fácil de procurar y el mal fácil de soportar (1-4), siguen las condiciones de la existencia feliz, relación entre placeres y virtudes (5-21), criterios del conocimiento y acción moral (22-26), la amistad y la clasificación de los deseos (27-30) y la justicia y su relación con la vida del sabio (31-40).

2. Observar: la brevedad formularia utilizada por Epicuro con el fin de que resulten fáciles de memorizar los principios elementales de este breviario de urgencia o básico, que son utilizados por sus discípulos como un catecismo escolar.

3. Ordenación: de lo fundamental y general (tetrafármaco) pasando por la física, materialismo básico y atomismo, y la teoría del conocimiento, a la ética, y dedica las diez últimas a temas de la justicia y la amistad.
4. No se preocupa de que el estilo sea bello, sino de que todas ellas sean precisas. La concisión y la claridad es lo importante.
5. Es manifiesta la modernidad de algunos temas: teoría atómica, concepción de la justicia basada en el contrato social, etc.

Texto 2

Cleantes: *Himno a Zeus*

¡Oh Tú, el más glorioso de los inmortales, de numerosos nombres, siempre omnipotente, Zeus, principio soberano de la naturaleza, que todo gobiernas de acuerdo con la ley, te saludo! Pues es lícito a todos los humanos invocarte de viva voz. Porque somos de tu estirpe, y somos los únicos que recibimos la imagen de la razón divina de todos cuantos seres viven y se mueven sobre la tierra. Por eso te celebraré en mi himno y tu poder siempre cantaré.

A ti en verdad todo este universo que en torno a la tierra voltea te obedece en el curso que le asignas y gozoso se somete a tu dominio. ¡Tremendo servidor tienes en tus invencibles manos, con su doble filo, llameante, siempre vivo, el rayo!

Que a sus golpes todas las obras de la naturaleza se estremecen, y con él tú ajustas el balance de la común Razón, que por doquier se extiende mezclándose a los grandes y pequeños destellos de luz.

Ningún hecho acontece en la tierra a tus espaldas, Dios, ni en la divina bóveda del éter, ni en alta mar, de no ser lo que acometen los malvados en arrebatos de inconsciencia.

Pero tú sabes también moderar lo que desborda la mesura, y ordenar lo desordenado. Incluso los contrarios se reconcilian en ti.

Así que en lo Uno has ajustado en armonía todos los bienes y los males, de manera que de todos ellos se origine la Razón siempre existente. Ésa que olvidan y trascuran todos los mortales malvados, ¡infelices!, que, anhelando sin cesar la adquisición de ganancias, ni advierten la Ley Universal de Dios ni la obedecen; pues si la acataran con sensatez mantendrían una vida virtuosa.

Mas ellos por sí mismos se precipitan, necios, a daños diversos, y unos por el ansia de renombre se empeñan en extremada querella, y otros con su afán de lucro se comportan sin ningún miramiento,

y otros se dedican a la molicie y a los goces placenteros del cuerpo. De modo que actúan de modo insensato y se azacanean de un lado a otro, fatigándose en que sucedan las cosas más opuestas entre sí.

Pero tú, Zeus, que todo lo das, el de las negras nubes, el del fulgente rayo, protege a los humanos de la funesta ignorancia, y apártala, Padre, de nuestra alma, y permítenos conseguir la cordura, en la que tú te afirmas para regirlo todo con justicia, a fin de que obtengamos tu aprecio y te respondamos con veneración, cantando en himnos incesantes tus obras, como conviene que haga quien es mortal, ya que no hay otro privilegio mayor para los humanos ni para los dioses que celebrar siempre en justicia la Ley Universal.

Apuntes para el comentario

Se trata de una forma tradicional de expresar los sentimientos religiosos, una plegaria o himno que se sobrecarga con sentido filosófico. La piedad estoica resulta conservadora y revolucionaria a la par, y éste es un buen ejemplo.

1. Zeus, más que el jefe de los Olímpicos, es el Dios cósmico, y Padre de todas las criaturas: "Zeus, principio soberano de la naturaleza, que todo lo gobiernas de acuerdo con la Ley...".

2. Papel preponderante del hombre: hijo de Dios, rey de las criaturas, porque es partícipe de la Razón divina. Todos los hombres son humanos. "Porque somos de tu estirpe, y somos los únicos que recibimos la imagen de la razón divina de todos cuantos seres viven y se mueven sobre la tierra."

3. Aspectos cósmicos de Zeus: señor del rayo, gobernador provindencial del Universo, tanto en lo físico como en lo moral: "Ningún hecho acontece en la tierra a tus espaldas, Dios".

4. Pero los hombres son libres para el bien y para el mal, del que Zeus no es responsable (Teodicea): "¡Infelices!, que, anhelando sin cesar la adquisición de ganancias, ni advierten la Ley Universal de Dios ni la obedecen".

5. Dios es la Ley y la Razón universal. Lo antropomórfico desaparece ante ese aspecto divino: "Ya que no hay otro privilegio mayor para los humanos ni para los dioses que celebrar siempre en justicia la Ley Universal".

6. Formalmente el himno comienza con la invocación y concluye con la súplica. Nótese que no se ruega nada concreto, sino sólo sabiduría y "cordura" *(phrónesis).*

Texto 3

Cleantes: *Aceptar el destino*

¡Condúceme, Zeus, y tú también, Destino, a donde me tengáis asignado mi puesto, que os seguiré sin vacilar! Que si no quiero, acobardándome, no menos os he de seguir.

Apuntes para el comentario

Expresión poética del precepto estoico de aceptar el destino. Ese *amor fati,* o "sometimiento al destino", es coherente con la creencia en la Providencia divina, que gobierna el universo.

Texto 4

Epicteto: *Enquiridión*

1. De las cosas, hay unas que están en nuestro dominio, y otras que no lo están. En nuestro dominio están la opinión, la elección, la apetencia, la aversión y, en una palabra, cuantas son acciones nuestras. No lo están el cuerpo, la riqueza, consideraciones, cargos y, en una palabra, cuantas no son actividades nuestras. Y las cosas que están en nuestro dominio son por naturaleza libres, sin prohibiciones ni trabas, mientras que las que no lo están son inconsistentes, serviles, sujetas a impedimentos, ajenas. Acuérdate por tanto de que, si consideras libres las que son por naturaleza serviles, y propias las que son ajenas, te verás frustrado, penarás, te sentirás perturbado, harás reproches a dioses y a hombres; pero si consideras tuyo sólo lo que es tuyo, y lo demás ajeno, como que es de otro, nadie te obligará jamás, nadie te impedirá, no reprocharás nada a nadie, ni te quejarás de ninguno, no tendrás enemigo, nadie te dañará, pues no experimentarás ningún daño.

Ya que deseas alcanzar cosas tan importantes, recuerda que no se trata de obtenerlas con una moderada inclinación, sino que hay que renunciar a unas completamente y postergar otras en el momento. Pero si quieres, además de esas cosas, ejercer el mando y ser rico, es probable que no obtengas ni siquiera esto por desear alcanzar también aquello, y de cualquier modo no conseguirás aquellos bienes de los cuales surgen en exclusiva la libertad y la felicidad.

Conque, ante cualquier idea dolorosa, ejercítate en comentar en seguida: "Eres una representación mental y no de ningún modo lo real". Después ponla a prueba y examínala con los criterios que tienes, y sobre todo con este inmediato de si se trata de cosas que están en nuestro dominio o de las que no lo están, y siempre que se trate de cosas que no están en nuestro dominio, estáte dispuesto a contestar: "No me concierne".

2. Recuerda que la pretensión manifiesta de un deseo es la obtención de lo que se desea, que la pretensión de una repulsa es el no incurrir en lo que se repele, y el que no consigue lo que era objeto de su deseo es infortunado, y el que incurre en lo que rechazaba es desafortunado. Por tanto, si rechazas únicamente las cosas contrarias a la naturaleza que dependen de ti, no incurrirás en ninguna de las cosas que rechazas. Pero, si sientes aversión por la enfermedad, la muerte o la pobreza, serás desventurado.

Así que elimina tu aversión de todas aquellas cosas que no dependen de nosotros y transfiérela a las que son antinaturales, contrarias, de las que están en nuestro dominio. En cuanto al deseo, suprímelo totalmente por el momento; porque si deseas algo de lo que no está en nuestro dominio, forzosamente serás infeliz, y si es algo de lo que está en éste, de aquello que es noble desear, nada está lejos de tu alcance. Recurre solamente a elegir y rechazar, y con todo suavemente, con reservas y sin forzarte [...].

5. Perturban a los hombres, no las cosas, sino sus opiniones sobre las cosas. Por ejemplo, no es nada terrible la muerte, ya que de serlo se lo habría parecido a Sócrates, sino la opinión sobre la muerte; el creer que es terrible, eso es lo terrible. Por tanto, cuando nos veamos agobiados, o sintamos perturbación o pesar, no acusemos jamás a otro, sino a nosotros mismos, es decir, a nuestras propias opiniones. Es propio de un ineducado el hacer reproches a los demás acerca de aquello que a uno le va mal; propio de quien ha comenzado a educarse, el hacérselos a sí mismo; propio del ya educado, el no hacerlos a otro ni a sí mismo.

Apuntes para el comentario

Enquiridión significa "manual", es decir, "breviario", y expone las máximas fundamentales, que están más desarrolladas en las Diatribas. Los aspectos más importantes son los siguientes:

1. Oposición entre lo que depende de nosotros y lo que no (lo externo). La felicidad depende de lo primero: hay que cuidar, ante todo,

nuestras representaciones mentales. "En nuestro dominio están la opinión, la elección, la apetencia, la aversión... No lo están el cuerpo, la riqueza, consideraciones, cargos, y, en una palabra, cuantas no son actividades nuestras."

2. Así controlamos los deseos y las aversiones. El control es necesario para la felicidad. El tema de la *autarcía* o autosuficiencia del filósofo aparece con gran fuerza en las líneas siguientes: "Perturban a los hombres no las cosas, sino sus opiniones sobre las cosas".

3. Aparece una clara aceptación del destino. En el dominio de uno mismo hay que buscar la consolación ante las desgracias y reveses de la fortuna.

4. Nótese a lo largo de todo el *Enquiridión* el estilo coloquial, los ejemplos cotidianos y las imágenes concretas, todo ello muy característico de estas prédicas y de Epicteto, gran conversador.

Texto 5

Marco Aurelio: *Meditaciones*, libro XII

1. Todo aquello a lo que deseabas llegar al cabo de un peregrinaje ya puedes tenerlo, si no te lo escatimas a ti mismo. Es decir, con tal de que prescindas del pasado y encomiendes el futuro a la Providencia y endereces tan sólo el presente hacia la piedad y la justicia. Hacia la piedad, para que ames lo que te ha sido asignado. Pues la Naturaleza te lo ha aportado, y a ti a ello. Hacia la justicia, para que libremente y sin disimulo digas la verdad y hagas lo acorde con la ley y la dignidad. Que no te creen impedimentos ni la maldad ajena ni sus suposiciones ni sus palabras, ni la sensación de la pobre carne que te rodea. ¡Que atienda a ella la parte afectada! Si en efecto, cuando ya te encuentras al final de tu vida, tras haber prescindido de todo lo demás, honras sólo a tu guía interior y a lo divino que en ti hay, y no te amedrenta el dejar la vida en cualquier momento, sino el no comenzar jamás a vivir de acuerdo con la naturaleza, serás una persona digna del universo que te engendró y dejarás de ser un extraño en tu patria y de sorprenderte como de lo inesperado de las cosas cotidianas, así como de quedarte pendiente de eso y aquello.

2. Dios contempla todas las conciencias despojadas de sus envoltorios materiales, de sus cortezas e impurezas. Pues con su intelecto sólo se pone en contacto con todo lo que de sí mismo ha emanado y fluido hacia los demás seres. Si tú te acostumbras a hacer lo mismo, te liberarás de una enorme tensión. Pues el que no atiende a estos envoltorios

de pobre carne ¿acaso va a ocuparse en observar la vestimenta, la casa, la reputación y el resto de la decoración y puesta en escena?

3. Hay tres cosas de las que estás compuesto: el cuerpo, el hálito vital y la inteligencia. De éstas, las dos primeras son tuyas en el sentido de que has de cuidarte de ellas, pero sólo la tercera es en sentido estricto tuya. Por eso, si separas de ti mismo, es decir, de tu inteligencia, todo cuanto hacen o dicen otros y todo cuanto hiciste o dijiste y todo lo que te perturba al pensar en lo por venir, y todas las impresiones involuntarias del cuerpo que te envuelve o del hálito vital congénito, y todo lo que el torbellino exterior hace voltear en su curso circular, de forma que tu capacidad intelectual, desprendida de las circunstancias determinadas por el destino, lleva una vida pura y liberada por sí misma, haciendo lo justo, queriendo lo que acontece y diciendo la verdad, si, como digo, de ese guía interior excluyes todo lo que se agrega a partir de la influencia pasional, y en cuanto al tiempo lo del porvenir y del pasado, te harás a ti mismo, como el ser esférico de Empédocles, "una esfera bien redonda, ufana en su solitaria alegría". Y te ejercitarás del todo a vivir sólo lo que vives, esto es, el presente, y podrás pervivir lo que te queda hasta la muerte sin perturbación, plácidamente y con atento cuidado de tu propio daímon [...].

6. Habitúate incluso a aquello de lo que recelas. Porque también la mano izquierda, que es inútil para las otras cosas por su falta de práctica, sostiene las riendas con más firmeza que la derecha. Porque está acostumbrada a ello.

7. Cómo ha de arrebatarnos la muerte tanto el cuerpo como el alma. La brevedad de la vida. El abismo de la eternidad antes y después. La flaqueza de toda materia [...].

9. En la práctica de los principios hay que ser semejante al boxeador, no al gladiador. Que éste en cuanto depone la espada que usa es hombre muerto, mientras el otro siempre tiene su mano y no necesita más que cerrar el puño [...].

12. No hay que hacer reproches a los dioses; porque en nada fallan ni voluntaria ni involuntariamente. Ni tampoco a los hombres; porque en nada yerran a no ser involuntariamente. Así que no hay que hacer reproches a nadie [...].

Apuntes para el comentario

Se trata de meditaciones o soliloquios para él mismo de un diario de campaña; de ahí su estilo suelto, sincopado, y menos ordenado que los textos anteriores, en cuanto que presenta temas sueltos.

1. Reflexión o diálogo consigo mismo. El interlocutor es el propio filósofo. Como si asumiera el papel de una conciencia se hace reproches y advertencias. Manifiesta lo que es un diálogo interior.

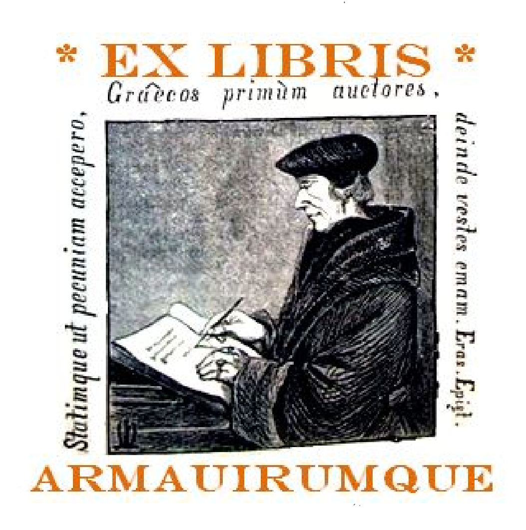
2. Imagen del sabio a que el emperador tiene el deber, que se exige a sí mismo, de acomodarse (cf. párrafos 1, 6, 9, 12).

3. Son las máximas fundamentales que conviene recordar: Cómo es Dios, y el hombre, y el mundo.

El autor reitera los puntos centrales para obtener conclusiones claras, con una vertiente personal que se deduce como lección moral (cf. 2, 3, 7).

4. Parece admitir algunas dudas razonables, y se expone, a sí mismo, éstas y sus consecuencias. Siempre tiende a la solución estoica ortodoxa, pero con cierta vacilación, con menor dogmatismo que otros filósofos de la secta.

5. Todo este carácter personal e interior da un tono más cálido y cordial a estas máximas, que tienen mucho de general, pero que se asumen personalmente, vivazmente, en relación con un individuo concreto y suficiente, que aún está lejos del "sabio apático y feliz".



Bibliografía

1. La época helenística

Brunschwig, J. B. y Lloyd, G. (2000): *El saber griego.* Madrid.
Festugiére, A. J. (1973): *Libertad y civilización entre los griegos.* Trad. esp. Buenos Aires.
García Gual, C. (ed.) (1997): *Historia de la Filosofía Antigua.* Madrid.
Gianntoni, G. y Vegetti, M. (eds,) (1985): *La scienza ellenistica.* Nápoles.
Hadot, P. (2000): *¿Qué es la Filosofía antigua?* México. [El original en francés *Qu'est ce que la philosophie antique?*, está publicado en París, 1995.]
Ismardi Parente, M. (1977): *La filosofia dell'ellenismo.* Turín.
Lévy, C. (1997): *Les Philosophies hellénistiques.* París.
Long, A. (1975): *La filosofía helenística.* Trad. esp. P. Jordán de Uríes. Madrid.
Long, A. y Sedley, D. (1987): *The Hellenistic Philosophers.* Cambridge, 2 vols.
Mínguez Pérez, C. (1979): *La ciencia helenística.* Universidad de Valencia,
Mosterín, J. (1985): *Historia de la filosofía, 5. El pensamiento clásico tardío.* Madrid.
Nestle, W. (1961): *Historia del pensamiento griego.* Trad. esp. M. Sacristán. Barcelona.
Nussbaum, M. (2003): *La terapia del deseo.* Barcelona.
Reyes, A. (1959): *La Filosofía Helenística.* México.

2. Los dos grandes sistemas helenísticos

Mueller (1972): *Die epikureische Gesellschaftstheorie.* Berlín.
Pohlenz, M. (1964): *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung.* Gotinga. [Trad. italiana. Florencia, 1967.]
Puente Ojea, G. (1974): *Ideología e Historia. El fenómeno estoico en la sociedad Antigua.* Madrid.

3. Los cínicos

Bracht-Branham, R. y Goulet-Cazé, M. O. (ed.) (2000): *Los Cínicos, el movimiento cínico en la Antigüedad y su legado.* Barcelona.
Decleva-Caizzi, F. (1966): *Antisthenis Fragmenta.* Milán.
Dudley, R. D. (1937): *A History of Cynicism, from Diogenes to the 6th. Century A. D.* Londres.
García Gual, C. (1987): *La secta del perro.* Alianza, Madrid.
Guthrie, C. K. (1969): *A History of Greek Philosophy, III.* Cambridge. [Trad. española. Madrid, 1988.]
Hölstad, R. (1948): *Cynic Hero and Cynic King. Studies in the Cynic Conception of Man.* Upsala.
Hunbert, J. (1967): *Socrate et les petits socratiques.* París.
Poquet, L. (1975): *Les Cyniques grecs, fragments et témoignages.* Ottawa.
Roca Ferrer, J. (1974): *Kynikós tropos. Cinismo y subversión literaria en la antigüedad.* Barcelona.

4. El epicureísmo

Adam, A. (1955): *Pierre Gassendi 1592-1655, su vida y su obra.* París.
Bloch, O.-R. (1971): *La philosophie de Gassendi.* La Haya.
Farrington, B. (1983): *La rebelión de Epicuro.* Barcelona.
García Gual, C. (1981): *Epicuro.* Madrid.
García Gual, C. y Acosta, E. (1974): *Ética de Epicuro.* Barcelona.
Hadot, P. (2002): *Exercises spirituels et Philosophic antique.* París.
Hegel, G. W. F. (1833): *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía.* México. Traducción española de W. Roces.
Innocenti, P. (1975): *Epicuro.* Florencia.
Lledó, E. (1984): *El epicureísmo.* Madrid.
Mejer, J. (1978): *Diogenes Laertius and his Hellenistic Background.* Wiesbaden.

Mitsis, P. T. (1989): *Epicurus' ethical theory.* Londres.
Rodríguez Donís, M. (1989): *El materialismo de Epicuro y Lucrecio.* Sevilla.
Román, R. (2002): *Lucrecio: razón filosófica contra sugestión religiosa.* Córdoba.
Smith, M. F. (1993): *The Epicurean Inscription. Diógenes de Oenoanda.* Nápoles.

5. El estoicismo

Babut, D. (1974): *La religion des philosophes grecs.* París.
Barwick, K. (1957): *Probléme der stoischen Sprachlehre und Rhetorik.* Berlín.
Birley, A. (1966): *Marcus Aurelius.* Londres.
Brehier, E. (1910): *Chrysippe et l'ancien stoicisme.* París. 21.ª edición en 1950.
— (1961): *Histoire de la Philosophie.* París, 7.ª ed. [Trad. española. Buenos Aires, 1972.
— (1962): *Les stoiciens.* París.
Crisipo (2006): *Fragmentos,* F. J. Campos y M. Nava (eds.), Madrid.
Dobson (1967): *La morale sociale des derniers Stoiciens. Séneque, Epictète et Marc Aurèle.* París.
Edelstein, L. y Kidd, I. G. (1972): *Posidonii fragmenta.* Cambridge.
Fraisse, J. C. (1974): *Philía.* París.
Germain, G. (1964): *Epictète et l'espiritualité stoicienne.* París.
Graeser, A. (1975): *Zenon von Kition.* Berlín-Nueva York.
Hoven, R. (1971): *Stoicisme et stoiciens face au problème de l'au-delà.* París.
Isnardi Parente, M. (1995): *Lo Stoicismo ellenistico.* Roma-Bari.
Levi, A. (1969): *Historia de la filosofía romana.* [Trad. española. Buenos Aires.]
Long, A. A. (1982): *Problems in stoicism.* Londres.
Reinhardt, K. (1921): *Poseidonios.* Múnich.
Renan (1882): *Marco Aurelio y el'fin del mundo antiguo.* [Trad. española. Buenos Aires, 1965.]
Rist, J. M. (1969): *Stoic Philosophy.* Cambridge.
Romains, J. (1971): *Marco Aurelio o el emperador de buena voluntad.* Madrid.
Rutherford, R. B. (1989): *The meditations of Marcus Aurelius. A study.* Oxford-Nueva York.
Sandbach, F. H. (1975): *The Stoics.* Londres.

Santa Cruz, J. (1975): *El tratado de los deberes.* Madrid.
Sinclair, T. A. (1953): *Histoire de la pensée politique Grecque.* París.
Verbeke, G. (1949): *Kleanthes van Assos.* Bruselas.
Von Arnim, H. (1902-1905): *Stoicorum Veterum Fragmenta.* Leipzig.

6. El escepticismo

Annas, J. y Barnes, J. (1985): *The Modes of Ecepticism.* Cambridge.
Brochard, V. (1945): *Los escépticos griegos.* Buenos Aires.
Burnyeat, M. F. (1983): *The Skeptical Tradition.* Berkeley-Londres.
Dal Pra, M. (1973): *Lo scetticismo Greco.*
Dumont, J. P. (1972): *Le Scepticisme et leur phenoméne.* París.
Giannantoni, G. (ed.) (1982): *Lo scetticismo antico.* Nápoles (Actas del congreso de Roma, 1980).
Gigante, M. (1981): *Scetticismo et Epicureismo.* Nápoles.
Janacek K. (1972): *Sextus Empiricus Sceptical Methods.* Praga.
Schofield, M., Burnyeat, M. F. y Barnes, J. (1980): *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology.* Oxford.
Stough, C. L. (1969): *Greek Scenticism.* Berkeley.
Voelke, A. J. (ed.) (1990): *Le Scepticisme antique.* Lausanne-Neuchatel.

7. El neoplatonismo

Armstrong A.-H. (1966): *Introducción a la Filosofía antigua.* Buenos Aires.
Baladi, N. (1970): *La pensée de Plotin.* Paris.
Dodds, E. R. (1975): *Paganos y cristianos en una época de angustia.* Madrid (trad. de I. Valiente Malla).
García Bacca, J. D. (1948): *Introducción General a las Enéadas.* Buenos Aires.
García Bazán, F. (1980): *Plotino y la Gnosis.* Buenos Aires.
Igal, J. (1982): *Enéadas.* Madrid.
Mondolfo, R. (1940): *El pensamiento antiguo.* Buenos Aires.
Reyes, A. (1965): *La filosofía helenística.* México.
Rist, J. M. (1967): *Plotinus: the Road to Reality.* Cambridge Universidad.
Santa Cruz, M.ª I. (1979): *La génese du monde sensible dans la philosophie de Plotin.* París.
VV AA (1960): *Les sources de Plotin.* Ginebra.